Die arabischen Schriften
des
Theodor Abu Qurra,
Bischofs von Harrän
(ca. 740—820).

Literarhistorische Untersuchungen
und
Übersetzung.

Von
Dr. Georg Graf



1910

Forschungen

zur

Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard, o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Straßburg i. E.

und

Dr. J. P. Kirsch, o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz).



Zehnter Band.

Drittes und viertes Heft:

Dr. Georg Graf,

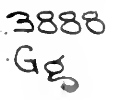
Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,
Bischofs von Ḥarrân.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.



Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,

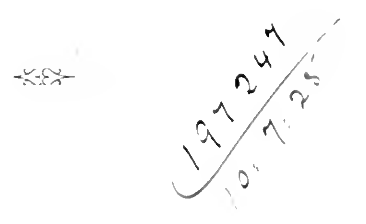
Bischofs von Ḥarrân (ca. 740—820).

Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung.

Von

Dr. Georg Graf,

Pfarrer in Obergessertshausen.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

Vorwort.

In meiner vor fünf Jahren erschienenen Skizze „Die christlich-arabische Literatur bis zum Ende des 11. Jahrhunderts“ (Freiburg i. Br. 1905 S. 35) sprach ich bei der Behandlung des ersten arabisch schreibenden christlichen Schriftstellers Theodor Abû Qurra die Absicht aus, ihm und seinen Werken eine eigene Spezialarbeit zu widmen. Dieselbe sei hiermit der Öffentlichkeit übergeben! Theodors arabisch geschriebene Werke, die dem Lehrgehalt nach noch ganz der von Leontius von Byzanz und Johannes von Damaskus vertretenen Patristik zugehören, in einer modernen Kultursprache bekannt und so den Dogmen- und Literaturhistorikern zugänglicher zu machen, wird kaum jemand als überflüssig erachten. Wenn zwei bereits in lateinischer bezw. französischer Übertragung edierte Schriften hier in deutscher Übersetzung wiederholt werden, so geschieht es vor allem, um ein materiell abgeschlossenes Ganze zu bieten. Außerdem erkannte ich in den beiden vorausgegangenen Übersetzungen manche Stellen ungenau und unzutreffend wiedergegeben (besonders zahlreich in der französischen) und glaubte den mit unserem Autor sich beschäftigenden Nichtarabisten eine sich dem Original getreu anschließende Version geben zu müssen.

Gerne hätte ich als einen sicher des Interesses werten Beitrag zur Geschichte der christlichen Polemik und Apologetik im Orient auch die „Disputationen“, die fälschlich unter

dem Namen des Abû Qurra laufen, in Übersetzung folgen lassen. Technische Schwierigkeiten nötigten zur Zurückziehung dieses, allerdings ziemlich umfangreichen Teiles des ursprünglichen Gesamtwerkes. Sie sollen — inšallah! — samt arabischem Text in eigenen Publikationen folgen.

Besonderer Dank gebührt meinerseits den hochwürdigen Herren Dr. Seb. Euringer, k. Lyzealprofessor in Dillingen, P. L. Šeiḫô S. J. an der St. Josephs-Universität in Beirut, und dem verdienstvollen Herausgeber des behandelten Autors P. Konst. Bâšâ in Trablus, welche mit schätzenswerten Winken auf archäologischem und sprachlichem Gebiete die vorliegende Arbeit förderten.

Obergessertshausen (Bayr. Schwaben),
Weihnachten 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Teil.

Seite

Literarhistorische Untersuchungen.

Zweiter Teil.

Übersetzung.

Druckfehler-Verzeichnis.

Seite 1 Zeile 24 lies 1447—1454 statt 1453 54.
» 11 » 30 » 9 (1906), 28—30.
» 56 » 17 und 32 lies 32 statt 31.
» 57 » 1 und 3 von unten lies 32 statt 31.
» 68 » 20 lies VIII 23 statt III 12. 13.
» 70 » 19—21 deleatur Durch . . . X 22.
» 144 » 10 von unten lies πλεῖσται statt πλεῖστα.
» 145 » 8 » » » οὐδὲ statt οὐ δὲ.
» 145 » 6 » » » διαφερόντων statt θιαφερόντων.
» 147 » 3 » » » ἀναλάμποντα statt ἀνελάμπατοντα.
» 151 » 7 » » » ὁ ἡμέτερος statt ἡμέτερος.
» 167 » 2 » » » χρόνον statt χρόνον.
» 230 » 8 » » » deleatur οὐχ.
» 246 » 3 » » » Χριστῷ statt Χρίστῳ.

Die ungenaue Umschreibung mancher arabischer Worte (namentlich im Petit-Druck der Anmerkungen) hat seinen Grund im Mangel der erforderlichen Typen, desgleichen die Schreibung der Eigennamen (z. B. Charrân) mit Ch statt H mit untergesetztem Punkt.

Dieselbe Schrift liefert uns auch einen Hinweis auf seine Geburts- und Vaterstadt. Er nennt nämlich Edessa (ar-Ruhâ) gelegentlich der Erwähnung eines Christusbildes, das sich in einer dortigen Kirche hervorragender Verehrung erfreue, „unsere Stadt“ (XI 23). Die nächstliegende Bedeutung des pronomen possessivum läßt den Schluß zu, daß Abû Qurra Edessa als seine Vaterstadt bezeichnen will.

Die an persönlichen Momenten — relativ genommen — noch reichsten Sendschreiben X und XI gestatten zwar Schlüsse auf die politischen Zustände zur Zeit des Verfassers, sind aber doch zu unbestimmt, um für eine Sicherung der Chronologie von Wert zu sein. Das erstere wurde veranlaßt auf Wunsch eines Monophysiten, der mit Abû Qurra an den heiligen Stätten in Jerusalem zusammengetroffen war und sich von diesem über die Lehre von den zwei Naturen in Christus und über ihre Beweismöglichkeit unterrichten lassen wollte (X 1). Abû Qurra lobt sein Interesse für theologische Fragen trotz der Ungunst der Zeitverhältnisse. Denn es ist einesteils die Zeit großer Unruhen und Kriege, andernteils eine Zeit großer Versuchung zu ehrgeizigen und egoistischen Bestrebungen unter einem Machthaber (sultân; X 2). Bezüglich der ersteren kann man an die beständigen Grenzkriege zwischen Arabern und Romäern denken, die zwischen 756 und 783, und dann wieder 786 und in den folgenden Jahren Kleinasien zu keiner Ruhe kommen ließen und jedenfalls das im Grenzgebiet liegende Charrân in Mitleidenschaft ziehen mußten. Vielleicht gehen die Anspielungen in X aber erst auf die Bürgerkriege, die der Tod des Kalifen Harûn ar-Rašîd zur Folge hatte, und in welchen sich seine beiden Söhne Muḥammad und ʿAbdallah um die Thronfolge stritten. Darunter hatte namentlich Palästina in blutigen Kämpfen viel zu leiden. Im Jahre 801 wurden Jerusalem und viele Klöster, u. a. auch das Sabaskloster, geplündert, 811 sogar die heiligen Stätten in Jerusalem profaniert, St. Sabas halb zerstört und arge Greuel unter der Bevölkerung angerichtet.[1] Bezüglich des anderen Punktes

[1] Vgl. Theophanes, Chronographia, ed. Carl de Boor. Vol. I. Lips. 1883, p. 484. Migne, P. gr. 108, 973.

— ehrgeiziges Strebertum — ist daran zu erinnern, daß es sich die Kalifen Harûn ar-Rašîd und al-Maʿmûn (813—833) wie ihre Vorgänger angelegen sein ließen, auch Christen durch einträgliche Hofämter und sogar Gouvernementsposten an sich zu ziehen. Es käme für die Abfassungszeit des Briefes also etwa das Zeitalter der genannten Kalifen in Betracht.

Eine noch weniger bestimmte Fixierung erlaubt die schon erwähnte, ebenfalls in Briefform abgefaßte Schrift zur Verteidigung der Bilder mit der Bemerkung, daß sich viele Gläubige durch Verspottung seitens der Juden und Moslime und den Vorwurf des Götzendienstes von der Verehrung der Heiligenbilder abspenstig machen lassen (XI 1). Es wird eine solche Behandlung der Christen und eine derartige Gefahr für das religiöse Leben der Christen nicht bloß in einer bestimmten Periode, sondern zu jeder Zeit der islamischen Herrschaft gegeben haben. Höchst interessant ist aber die Beobachtung, mit welcher Zurückhaltung und Schonung Theodor von den moslimischen Bildergegnern redet und gegen sie polemisiert. Daß er außer den Juden, die er ausdrücklich mit Namen nennt, eben nur die Anhänger des Islam und des Koran im Auge hat, geht klar hervor schon aus den Worten in der Einleitung: „Die Gegner des Christentums und namentlich diejenigen, welche vorgeben, ein von Gott geoffenbartes Buch zu besitzen.“ Im Verlauf der Diskussion nennt er sie dann nur „die anderen“ im Gegensatz zu den Juden, so z. B. XI 5. 12 „die anderen als die Juden, welche auch den Glauben in Anspruch nehmen“, und 9b „die anderen als du, Jude“, worauf eine offenkundige Zitation der zweiten Koransure folgt. Man beachte auch, wie der Verfasser mit Invektiven gegen die Juden nicht zurückhält, z. B. wenn er (XI 1) ihnen vorwirft, daß sie „für den Teufel ihre Zunge bewegen“, und sie „Leute des Verderbens, des Irrtums und der Unmenschlichkeit“ nennt,[1] gegen seine

[1] Mit der Bezeichnung „die Fremden“ sind nämlich hier und an allen folgenden Stellen die Juden und nicht, wie Arendzen l. c. p. X will, die Araber gemeint. Nach XI 4. 9 glauben „die Fremden“ an das Alte Testament, und der XI 16 wunderbar Geheilte heißt zuerst „ein Mann aus den Fremden“, später ausdrücklich Jude.

moslimischen Gegner sich aber dergleichen nicht erlaubt. Sehr bezeichnend für die Zeitverhältnisse, in denen der Autor lebte, ist die Reserve, mit welcher er auf die eingetretene Unmöglichkeit der von den Juden geübten abergläubischen Verehrung des Eben šatjâ[1] in Jerusalem oder doch deren Erschwerung anspielt (XI 17): „Wenn du, Jude, dich jenem Steine näherst, der in der heiligen Stadt ist, sofern du zu ihm hingelassen wirst — wer es liest, möge es verstehen —, so trifft man dich beim Küssen und Berühren desselben." Der Autor steht eben politisch unter islamischer Macht, lebt unter Mohammedanern und will sich deshalb größtmögliche Zurückhaltung und Vorsicht auferlegen.

Weiter als Theodors Selbstzeugnisse führt uns die Überschrift der vierten unter seinen griechischen Schriften, die ihn tatsächlich zum intellektuellen Urheber hat.[2] Dieselbe lautet: „Brief, enthaltend den rechten und fehlerlosen Glauben, von dem seligen Pappa Thomas, Patriarchen von Jerusalem, an die Häretiker in Armenien geschickt, auf Arabisch ausgesprochen (*Ἀραβιστὶ . . . ὑπαγορευθεῖσα*) von Theodoros mit dem Beinamen *Ἀβουκαρᾶ*, der Bischof von *Καραί* war (*τοῦ Καρῶν ἐπισκόπου γεγονότος*), aber übersetzt von Michael dem Presbyter und Synkellos des apostolischen Stuhles, durch welchen er auch übersandt wurde . . ."

Demzufolge war Abû Qurra Zeitgenosse des jerusalemischen Patriarchen Thomas, der die monophysitisch gesinnten Armenier zur Konversion bezw. zur Annahme des Chalcedonense einladen und sich hierzu eines bekannten und gefeierten Apologeten der Orthodoxie bedienen wollte.

Thomas hatte den Patriarchenstuhl zu Jerusalem ca. 807 bis 821 inne. Er ist derselbe, der mit Karl dem Großen in Korrespondenz stand. Der Synkellos Michael ist eine in der Kirchen- und in der Literaturgeschichte bekannte Persönlichkeit.[3] Geboren um das Jahr 761, war er schon als Laie

[1] S. Anm. 231.

[2] Migne, P. gr. 97, 1503—1521.

[3] Vgl. S. Vailhé, St. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti St. Théodore et St. Théophane in Revue de l'Orient chrétien VI (1901), 313—332; 610—642.

hochgebildet in Rhetorik und Philosophie, Poesie und Astronomie und besaß eine enzyklopädische Bildung.[1] Im Jahre 786 trat er als Mönch in das Sabaskloster ein und führte dort ein streng-aszetisches Leben. Dem im März 796 oder 797 durch Beduinen angerichteten Blutbad, dem zwanzig Mönche zum Opfer fielen, entkam er. Nachdem er schon seit 798 als Priester an der Grabeskirche in Jerusalem gewirkt hatte, ernannte ihn der Patriarch Thomas i. J. 811 zu seinem Sekretär — Synkellos —, mit welchem Amte etwa die Befugnisse eines heutigen Generalvikars verbunden waren. In diesem Amte verblieb er aber kaum zwei Jahre. . In der Zeit zwischen 1. September 812 und 10. Juni 813 flüchtete Michael mit seinen beiden Schülern Theodor und Theophanes nach Konstantinopel, um gegen die Überfälle der Araber den kaiserlichen Schutz anzurufen. Sie hatten aber auch dort unter den bilderstürmerischen Kaisern viel zu leiden. Während Theodor im Gefängnisse starb, wurde Michael Hegumenos des Klosters Chora, das ihn aufgenommen hatte, und Synkellos von Konstantinopel. Er starb am 4. Januar 846 im Alter von 85 Jahren.[2] — Somit dürfte die Abfassungszeit jenes Sendschreibens an die Armenier, dessen Verfasser Abû Qurra und dessen Übersetzer der Synkellos Michael ist, in die Jahre 811 bis 813 fallen.

Im übrigen geben die Überschriften in Theodors Werken nur ehrende Titel. In allen arabischen, mit Ausnahme von III und X, ist er Bischof von Charrân; ferner heißt er Lehrer (II, VII, IX), theologischer Lehrer (IV, VIII), Philosoph (VII), Vater (V) oder Anba (XI), „der arbeitende Lehrer und vollkommene Philosoph und ehrwürdige Vater“ (I), der Heilige (X, XI). Ähnliche Epitheta geben ihm die Titel zweier griechischer Schriften: Philosoph (Gr. XXVII), Theolog (XXXIV).

Direkte Zeugnisse dafür, daß er ein Schüler des heil. Johannes von Damaskus war, fehlen. Man hat darauf Gewicht gelegt,[3] daß einer seiner Dialoge zwischen einem Orthodoxen und einem Sarazenen der Überschrift zufolge

[1] Seine Schriften s. a. a. O. S. 638 f.

[2] A. a. O. S. 315. 317. 326—332. 627. 638.

[3] Fabricius, s. bei Migne, P. gr. 97, 1447 n. 6, u. a.

auf das Diktat des Damaszeners hin von ihm niedergeschrieben sein soll: διὰ φωνῆς Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.[1] Dieses Zeugnis ist aber so lange von wenig Belang, als nicht die Echtheit dieses und ähnlicher Dialoge erwiesen ist. Viel wichtiger sind die indirekten Indizien, die sich aus seinen Schriften schöpfen lassen. Sie bekunden die auffallende Tatsache, daß die Stoffe und die Tendenz der schriftstellerischen Arbeit unseres Theodor dieselben sind wie bei Johannes von Damaskus (abgesehen von des letzteren „Erkenntnislehre"): Die Grundlehren des Christentums mit besonders ausgedehnter Behandlung der diophysitischen Lehre und die Darbietung derselben in polemischer Form. Beide wenden sich in ihrer Polemik gegen die gleichen Gegner: Juden, Mohammedaner, Nestorianer, Monophysiten, Monotheleten, Manichäer. Beide widmen auch der Bilderverehrung eigene Schutzschriften. Schon dieses Interesse an der Polemik läßt auf eine nahe geistige Verwandtschaft beider schließen. Eine solche Schlußfolgerung drängt sich noch mehr auf, wenn man die zahlreichen Parallelen in den Schriften beider beobachtet bezüglich des Gebrauches von Argumenten und Analogien und in der Benutzung älterer Autoren.[2] Beide führen dieselben Väter als Kronzeugen an, den Areopagiten, Klemens von Alexandrien, Athanasius, Gregor den Theologen. Sehr bemerkenswert ist, daß einerseits beim Damaszener von den Abendländern nur der Papst Leo (der Große) zitiert wird und anderseits von Abû Qurra derselbe Papst mit Vorzug genannt und in Schutz genommen wird.

Die angeführten Parallelen lassen natürlich nur auf eine ganz allgemeine Abhängigkeit von Johannes von Damaskus schließen, noch nicht auf ein persönliches Schülerverhältnis. Bedenklich für die Annahme des letzteren ist die Zeitgenossenschaft des Abû Qurra mit dem Patriarchen Thomas. Wenn man auch nur für die letzten Lebensjahre des Johannes den Aufenthalt des Abû Qurra in seiner Umgebung im Sabas-

[1] Migne, P. gr. 94, 1596.

[2] Im einzelnen verweise ich auf die Anmerkungen zu meiner Übersetzung.

kloster annehmen wollte, müßte dieser ein außergewöhnlich hohes Alter erreicht haben, da Johannes vor 754, nach den neuesten Untersuchungen von Vailhé[1] am 4. Dezember 749 gestorben ist. Es steht indes fest, daß Abû Qurra einen Teil seines Lebens in der für die theologische Literatur so fruchtbaren Laura des hl. Sabas zugebracht und dort — unter dem persönlichen oder auch nur literarischen Einfluß des Damaszeners seine schriftstellerische Tätigkeit ausgeübt hat. Denn auf dieses Kloster geht die handschriftliche Überlieferung aller seiner arabischen Werke zurück.[2] Ferner ist Abû Qurra, soweit bis jetzt bekannt, der erste christliche Autor, der sich der arabischen Sprache bediente, und gerade im Sabaskloster finden sich die ältesten Spuren einer christlich-arabischen Literatur.[3] Aus der Annahme eines Aufenthaltes Theodors im genannten Kloster ist auch seine Bekanntschaft und literarische Mitarbeit mit dem Synkellos Michael erklärlich. Als weiteren Stützpunkt möchte man vielleicht die Schlußworte seines Briefes an den Jakobiten David (X 36) heranzuziehen geneigt sein, wo er den Adressaten dem Gebete des hl. Sabas empfiehlt: „... durch das Gebet der heiligen Gottesgebärerin Maria und unseres heiligen Vaters Sâbâ ..." Sind diese letzten Worte echtes Gut des Originals, so zeugen sie auch für die Zugehörigkeit des Autors zur Ordensfamilie des großen palästinensischen Cönobiarchen. Weil sich jedoch eine offenkundige Glosse eines Kopisten unmittelbar anschließt: „in dessen Kloster die Niederschrift des Buches ist, von welchem dieses Buch abgeschrieben ist", so ist nicht ausgeschlossen, daß auch schon die Nennung des Heiligen selbst sich als eine Interpolation des Schreibers darstellt.[4]

[1] Échos d'Orient 1906, 25—30.

[2] Daß auch die in Cod. Sin. ar. 411 (s. o. S. 1) enthaltene Schrift aus dem Sabaskloster stammt, ist sehr wahrscheinlich, da bekannt ist, daß die beiden Klöster in literarischem Tauschverkehr standen; vgl. G. Graf, Christlich-arabische Literatur S. 13. 16. 18.

[3] Vgl. a. a. O. S. 6 f. 10. 12. 16. 18.

[4] Eine auffallende Bestätigung findet die Annahme der Zugehörigkeit unseres Theodor zum Sabaskonvent in einer in der georgischen Literatur (als Fragment) erhaltenen Geschichte des Klosters Mâr Sâbâ, wo unter den großen Söhnen des Heiligen an letzter Stelle genannt wird: „Theodor

Angesichts der Spärlichkeit der bisher gewonnenen Daten zur Biographie Theodors gewinnt das Zeugnis eines Zeitgenossen um so höheren Wert. Dieser Zeitgenosse ist ein Theologe der jakobitischen Sekte, der mit Abû Qurra schriftlich die Kontroverse aufnahm und einem Glaubensgenossen, der diesem in einer Disputation entgegentreten wollte, weil selbst abwesend, das nötige theologische Material lieferte. Cod. Paris. ar. 169 (geschr. 1654) enthält nämlich auf Bl. 51b bis 98b fünf Abhandlungen in Briefform (risâlât) an einen Abû Râiṭa Chabîb ibn Chadma aus Takrît, die mit Ausnahme des ersten unter verschiedenen Titeln das monophysitische Grunddogma behandeln. Der dritte und vierte Brief enthalten die Auseinandersetzungen mit Abû Qurra[1] und sind an einen Patrizier (baṭrîq) gerichtet, der in der Adresse im vierten Brief mit Namen genannt ist. Die bezüglichen Stellen lauten:

(Bl. 81a) „Der dritte Brief von Abû Râiṭa at-Takrîtî. Widerlegung der Melchiten betreffs der Union. Gott erhalte dich, o Patrizier, Gläubiger, Anhänger der Religion Gottes, Ehrwürdiger! . . . Ich habe von deinem Briefe Kenntnis genommen, o Herr, über das, was du willst, daß ich dich nämlich besuchen soll, und daß du gleichermaßen für den Fall, daß ich dies unterlasse und deinen Befehl, bei dir mich einzufinden, unbeachtet lasse, zu mir kommen willst, wenn es hierzu eine Möglichkeit gibt, damit eine Zusammenkunft stattfinde zwischen Abû Qurra, dem Weisen, und mir in meiner Armseligkeit und Schwachheit . . . Gott verlängere deinen Lebenslauf und mache gut deinen Anteil und segne deine Ansicht und deine Meinung! Er umgebe dich [und] mich mit Leuten des Wissens und der Urteile, mit Gnade und Huld! Dein Brief, o Ehrwürdiger, hat mich angetroffen gefangen und gebunden und in der Unmöglichkeit, eilends deinem Befehle zu entsprechen und zu dir mich zu begeben.

Abukara, die jüngste Frucht des gesegneten Saba, der Erzhirte Syriens und der Wundertäter Babyloniens." S. H. Goussen in Theol. Revue 1906, Sp. 150.

[1] Zum erstenmal hat darauf aufmerksam gemacht K. Bâsâ: Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, p. 67.

Dies ist ohne Zweifel für mich eine Schicksalsfügung von Gott und eine Bestrafung der mich umgebenden Sünden, und zu Gott klage ich in der Not. Da ich ganz dafür entflammt bin, mich aus der Verlegenheit zu erretten, und da ich hierfür keinen Helfer finde, (Bl. 81 b) so sehe ich, daß ich jemand schicken (muß), von dem ich hoffe, daß er für mich in beredter Weise spricht und an meiner Stelle auftritt vor dir, und daß er dich überzeugt von dem, was du von dieser Unterredung des Abû Qurra siehst. Christus und sein Anteil sei mit ihm in der Laufbahn des Wissens, als einem, der würdig des Vertrauens dessen ist, der da sagt: «Es soll euch die Antwort keine Sorge machen, und es wird euch, wenn ihr es bedürft, gegeben werden, was ihr reden sollt.» Es ist Eliân, der Diakon, ein naher Verwandter von mir ... Ich habe ihm aufgetragen, daß er mein Schreiben dir und den Freien und den übrigen Gläubigen, welche bei dir anwesend sind, vorlese in dreimaliger Wiederholung vor[1] der Unterredung des Abû Qurra, des Lehrers des Weisen."

(Bl. 84b) „Der dritte (lies: vierte) Brief des Abû Râiṭa at-Takrîtî, Beweis über das dreimalige «Heilig dem, der für uns gekreuzigt worden ist», an Abû 'l-Chabbâs, den Patrizier, Asûchâ ibn Sinbâṭ, von dem Diener Gottes Jesu Christi Chabîb ibn Chadma ... Ich habe erfahren, o Herr, die Beschimpfung und Anklage des Abû Qurra, des Gelehrten, gegen uns betreffs dessen, daß wir Gott — Lob sei ihm, dem Starken, Ewigen! — das «Heilig» darbringen und daß wir dies (wie ein Siegel) an die Erwähnung seiner heilbringenden, erlösenden Kreuzigung anfügen, indem wir dreimal sagen: «Du, der Heilige, Gott, der Starke, Unsterbliche, Gekreuzigte, Gepriesene, erbarme dich unser!» Ich erkenne den Abû Qurra, den Philosophen, als einen solchen, der nicht durchsichtig ist in der Erklärung und Verdeutlichung des Lehrsatzes, daß der Gekreuzigte und aus Maria der Jungfrau Geborene menschgewordener Gott und heiliger, reiner, starker, unsterblicher Gott ist. Wenn dem so ist, dann ist es seinerseits Hinterlist

[1] D. i. bevor die Disputation stattfindet, damit die Teilnehmer schon im voraus gewappnet sind.

und Täuschung und Verstellung gegenüber einfältigen und ehrsamen Leuten unter den Gläubigen, damit sie ihn nicht für einen offenen Nestorianer halten, der den Spuren des Nestorius folgt und seinen Glauben sich nach seiner Weise einrichtet, indem er den Gekreuzigten, aus der Reinen Geborenen als starken ewigen Gott beschreibt, und was sonst noch der Lügner und Irrlehrer Nestorius und seine Partei bekennt."

Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen mit Abû Qurra redet Abû Râiṭa seinen Gegner an mit: „O Weiser" (Bl. 85a), nennt ihn den „Wohlgesalbten" (wörtlich: „den mit Salbe Ausgezeichneten", Bl. 86a), den „Gelehrten" (Bl. 87a) und zählt zu seinen Anhängern die Nestorianer (Bl. 86a), Melchiten, Chalzedonenser und Maximaner (Bl. 87a). — „Die, welche dem Glauben des Konzils (sc. von Chalzedon) anhängen, teilen sich in Melchiten, Chalzedonenser, Maroniten, die sich den Maksîmânûs zum Freunde nehmen und sich dem Abû Qurra und seiner Partei anschließen. Zu diesen gehört die Religion des bekannten Mârôn, die im Lande Syrien und Mesopotamien verbreitet ist, und (bei) anderen von den Bewohnern der Flecken und Städte" (Bl. 87a).

Diese Stellen sind in mehrfacher Beziehung bedeutsam. Sie bezeugen uns erstens, daß die in Abû Qurras Schriften vertretene Polemik nicht bloß schultheoretischer Natur war, sondern tatsächlich praktische Bedeutung hatte, zweitens, daß die ehrenden Titel, mit welchen die Überlieferer seiner Schriften diese zierten, nicht bloß in der Gelehrsamkeit seiner Werke ihre Berechtigung finden, sondern schon im Munde seiner Zeitgenossen, selbst seiner Gegner waren. Ihr Schwergewicht liegt aber in ihrem Werte für die Erklärung des folgenden Berichtes eines späteren Chronisten, der unter verändertem Namen unserem Theodor Abû Qurra eine tendenziös gefärbte ausführliche „Geschichte" widmet. Es handelt sich um die Chronik Michaels des Syrers oder des Großen (gest. 1199), der folgendes zu erzählen weiß.[1]

[1] Vgl. J. B. Chabot. Tome III. fasc. 1. p. 495 (erste Kolumne). 496 (3., innere K.), 497 (1. K.).

„Im Jahre 1125 ging ein Mann aus Edessa, ein Chalzedonenser mit Namen Theodorikus (Theôdôrîqî), und Puggālā[1] beigenannt, nachdem er wenige Zeit Bischof von Charrân gewesen war und wegen einer Anklage, die man gegen ihn richtete, von seinem Patriarchen Theodoret diszipliniert wurde, daran, in den Orten herumzugehen und das Gewissen einiger Chalzedonenser und Orthodoxen zu verderben, indem er die Lehre des Maximus ausstreute und noch mehr zur Gottlosigkeit jenes hinzufügte. Als er bemerkte, daß die Definition von Chalzedon sich selbst nicht standhielt, (jene Erklärung nämlich) daß gesagt wird, Christus sei zwei Naturen in einer Person nach der Union, da begann er zu lehren, daß die Natur etwas anderes sei als die Person und die Gottheit etwas anderes als der Vater und als der Sohn und als der Heilige Geist, und daß die allgemeinen Naturen der Gottheit und der Menschheit in der Person des Wortes vereinigt seien. Und als er sah, daß die Chalzedonenser diese Lehre nicht annahmen, unternahm er es, im Westen herumzugehen, und verführte viele von den Einfältigen der Maximaner. Und er ging nach Alexandrien, und weil er ein Sophist war und mit Erwiderungen gegen die Heiden diskutierte und die sarazenische Sprache verstand, wurde er von den einfachen (Leuten) bewundert. Und als er in Alexandrien kein Glück hatte, begab er sich nach Armenien. Er gelangte zu Ašûd, dem Patrizier, und vom ersten Erscheinen an verführte er ihn, und (dieser) neigte sich ihm zu. Da sandte der Patriarch Cyriakus den Archidiakon Nonnus von Nisibis, daß er seine Häresie entlarve, damit er nicht die Armenier verführe. Als er hinkam, sah er den Ašûd sich zur Häresie des Puggala hinneigen. Ašûd dachte, daß Nonnus, ein junger Mann, nicht imstande sei, zu diskutieren oder auch nur sich vor ihm sehen zu lassen wegen des hohen Ansehens des Mannes. Und als Nonnus verlangte, die Diskussion zu halten, weigerte sich Puggala,

[1] So nach H. Goussen in Theol. Revue 1906, Spalte 149; Chabot liest Pygla. In der arabischen Übersetzung der Chronik (Hss. in Jerusalem und London) ist der Name mit al-fagal wiedergegeben; F. Nau in Revue de l'Orient Chrétien. 2me Série, tom. 1. p. 103.

gleich als ob es nicht angängig sei, daß ein Bischof mit einem jungen Manne diskutiere, indem er fürchtete, entlarvt zu werden. Als er von Ašûd gedrängt wurde, wurde Puggālā schon in der ersten Sitzung gebrochen. Bei der zweiten Zusammenkunft blieb er ohne Erwiderung und fiel und wurde entlarvt, daß er die Schrift nicht gelesen und die Weisheit der Heiligen nicht erforscht hatte, sondern nur die Einbildung der Sophisten, und er erhob sich und ging fort mit Schande. Und es erfüllte sich an ihm das Wort des Propheten, das er von der Synagoge sprach: «Wie du zuschanden gemacht wurdest durch Ägypten, ebenso wurdest du zuschanden gemacht durch Assyrien.»[1] Nachdem sich Puggāla aus Armenien geflüchtet hatte, nahmen der Patrizier Ašûd und seine Kinder den Archidiakon mit Ehren bei sich auf und waren beständig in seinem vertrauten Umgang. Dieser Weise befreite den Ašûd und seine Kinder und durch sie alle Armenier nicht nur von dieser Häresie und von der der zwei Naturen, sondern auch von jener des Phantasten Julianus, durch welche viele verdorben worden waren nach der Union des Athanasius und des Johannes (Iwânîs)."

So weit der Chronist Michael der Syrer. Seine Chronik ist aber bekanntlich trotz vieler wertvoller Fundstellen zur Geschichte und namentlich zur Kirchengeschichte des Ostens nicht in allweg zuverlässig. Der monophysitische Historiograph hat den großen Fehler, mit konfessioneller Eingenommenheit Tatsachen entstellt wiederzugeben, Persönlichkeiten nach seinem Geschmack zu zeichnen und überhaupt mit jakobitischer Parteifärbung zu schreiben. Wie in anderen Stücken seiner Chronik ist auch in dem ausgezogenen Berichte seinen Angaben nur insoweit historischer Wert beizumessen, als sie durch andere Zeugnisse kontrollierbar sind. Nun aber finden sich in der zitierten „Erzählung" über Theodorikus Puggāla folgende Momente, die auf unseren Theodor Abû Qurra zutreffen und mit dem, was wir sonst von ihm wissen, kongruieren: 1. Er stammte aus Edessa. 2. Er war Bischof von Charrân. 3. Er war ein eifriger Vorkämpfer des Chalzedonense

[1] Jer. 2, 36.

und galt als Anhänger des Maximus (vgl. Abû Râiṭa). 4. Er war ein Sophist und Dialektiker, der sarazenischen (arabischen) Sprache mächtig, und liebte es, in derselben mit Heiden (Arabern, Manichäern?) zu disputieren. 5. Namentlich beschäftigte er sich mit den Armeniern, um sie zum Dyophysitismus und zum Bekenntnis des Chalzedonense zu bekehren (vgl. op. gr. 4). 6. Hierbei stand er in persönlichem Verkehre mit dem armenischen Patrizier Aŝûd (vgl. den Patrizier Asûchâ bei Abû Râiṭa).

Bedeutsam ist, daß die von dem Chronisten Michael mit Theodorikus Puggālā in Beziehung gebrachten Namen historische Persönlichkeiten sind, die in dem durch op. gr. 4 (den durch Michael Synkellos übersetzten Brief an die Armenier) bestimmten Zeitalter des Theodor Abû Qurra gelebt haben, wie denn auch das erzählte Ereignis nach Michaels eigenen Angaben in dieselbe Zeit fällt: 1125 Gr. = 813 D. Ein melchitischer Patriarch Theodoret, der — nach Michael — den Theodorikus abgesetzt haben soll, hatte den Stuhl von Antiochien 795—812 inne.[1] Der jakobitische Patriarch Cyriakus regierte 793—812.[2] Der Archidiakon Nonnus von Nisibis war polemischer Schriftsteller ca. 820 bis 830,[3] und der im Berichte des Chronisten Michael eine Rolle spielende Patrizier Aŝûd ist ein Glied des bekannten einheimischen Fürstengeschlechtes der Bagratiden, welches mehrere Vertreter dieses Namens hat.[4] Der Zeit nach kann hier nur Asut, Sohn des Sembat, 804—824, in Betracht kommen. In diesem haben wir aber den Patrizier Asûchâ ibn Sinbâṭ des Abû Râiṭa wiederzuerkennen. Abgesehen vom Gleichlaut des Namens — der Wandel von Asûchâ aus Asûd ist als Verlesung des letzten Radikals seitens des

[1] Le Quien, Or. christ. II 476.

[2] Assemani, Bibl. or. II 473. 343.

[3] R. Duval, La Litérature syriaque[2], Paris 1902. p. 390.

[4] Nach der Chronik des Samuel von Ani (Samuelis praesbyteri Aniensis temporum ... ratio, ed. lat. Ioh. Zohrabus et A. Maius. Mediol. 1818 p. 60—63) sind es folgende praefecti: Asutius Bagratunius 765—782, Sembatus 782—804, Asutius Sembati filius cognomento Mesagher 804—824, Sembatus 824—856, und so abwechselnd bis 995.

Kopisten leicht erklärlich —, ist auch die Rolle, die der Träger dieser Namen in der propagandistischen Tätigkeit des Abû Qurra bezw. Theodorikus spielt, dieselbe. Er bringt den zwischen Chalzedonensern und Jakobiten ausgefochtenen theologischen Problemen Interesse entgegen, der Hauptkämpfer auf seiten der ersteren Partei kommt zu ihm ins Haus, disputiert mit ihm und den Abgesandten der Lehrer seines Bekenntnisses und sucht ihn auf seine Seite zu ziehen.

Die Briefe des Abû Râiṭa sind somit ein wertvolles, ja das ausschlaggebendste Argument zur Identifizierung des von ihm bekämpften Abû Qurra mit dem Theodorikus Puggālā bei Michael dem Syrer.[1] Was letzterer sonst noch von seinem Puggālā zu erzählen weiß, ohne in anderen Quellen erweisbare Bestätigung zu finden: die Absetzung durch den Patriarchen, die erfolglose Reise nach Alexandrien, die Niederlage in der Diskussion mit seinem jakobitischen Gegner, verrät in auffallender Art einseitig-tendenziösen Charakter und kann daher keine historische Sicherheit beanspruchen.

Es erübrigt nur noch, die Benennung Theodorikus Puggala seitens des syrischen Chronisten zu erklären. Der Wechsel von Theodor in Theodorîqî ist weniger auffallend,

[1] Mit verstümmelten Namen erscheint der Bekehrungsversuch des Abû Qurra bei den Armeniern auch in der Literatur der letzteren. S. Erwand Ter-Minassianz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts [Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack. N. F. XI. 3]. Lpz. 1904 S. 92: „Es ist für uns von Interesse, daß wir fur diese Zeit wieder eine Nachricht darüber haben, daß die Vereinigung mit den Syrern erneut worden ist. Für diese Frage ist der syrische Diakon Nana von Bedeutung, der sogar in Armenien gegen den Chalzedoniker Epikur gekämpft und ihn besiegt hat [Wardan cap. 42, S. 78. Mechithar Airivanezi, Petersburg 1867, S. 68]. Der genannte Epikur wollte den Fürsten Ašot Bagratuni zum Abfall zum Bekenntnis von Chalzedon veranlassen; das hörte der syrische Wardapet Buret und schickte zu ihm seinen Diakon, den Nana. Er soll für den armenischen Fürsten auch das Evangelium Johannis erklart haben." — Epikur ist Abû Qurra, Nana ist Nonnus, und Buret ist Abû Râita (H. Goussen in Theol. Revue 1906, Sp. 149). So bietet die armenische Überlieferung eine die obige Identifizierung noch mehr rechtfertigende Harmonie der aus Abû Râita geschöpften Nachrichten mit dem wahren Kerne der Erzählung des syrischen Chronisten.

da letzterer Name als ein wohl mit Absicht gewähltes Verkleinerungswort leicht erkenntlich ist. Übrigens gebraucht auch Barhebraeus diesen Namen, wo er offenbar Theodor Abû Qurra im Auge hat. Nachdem er in seiner Darlegung der monophysitischen Glaubenslehre, betitelt „Leuchter des Heiligtums“ (4. Fundament), über die Maroniten bemerkt hat, daß sie dem Monotheletismus huldigen, fährt er, allerdings mit einer dogmengeschichtlichen Unrichtigkeit, fort:[1] „Auch alle Griechen bekannten einen Willen und eine Wirkungsweise bis zur Zeit des Maximus, eines Mönches, des Theodorîqî des Charraniten und des Johannes des Damaszeners.“ Für Barhebraeus steht also den beiden bekannten Maximus und Johannes ein Theodorîqî von Charrân als theologischer Kämpe ebenbürtig und zeitgenössisch zur Seite. Erinnern wir uns dazu, daß auch Abû Râiṭa den Abû Qurra zusammen mit Maximus und den Maroniten als deren Parteigenossen nennt und ihm Monotheletismus unterschiebt, so ist die Identität unseres Theodorus Abû Qurra und des Theodorîqî von Charrân unzweifelhaft.

Wie kommt er aber zu dem Beinamen Puggālā in der Chronik des Michael? Dieser ist am ehesten erklärlich wieder aus Eingenommenheit und Feindseligkeit gegen den Gegner, sei es, daß erst der Chronist selbst oder schon dessen Quellen den von seiner Partei gefeierten und von den Jakobiten gefürchteten Philosophen und Polemiker mit diesem Spottnamen bedachten, um seinem Einflusse und seinem Ruhme Abbruch zu tun und sein Andenken zu verunglimpfen. Puggālā bedeutet nämlich „Rettighändler“ (puglā „Rettig“) und ist eine absichtlich verdrehte Übersetzung und Mißdeutung von qurra, das auch „die Kresse“ (in manchen Gegenden vielleicht auch „Rettig“) bezeichnet.[2] Für ähnliche Wortspiele, Umbildungen von Namen und Verhöhnungen mißliebiger Gegner sind schon die Schriften der Juden wie

[1] Assemani l. c. p. 292.

[2] Vgl. K. Bāšā-F. Nau in Revue de l'Orient Chrétien a. a. O. H. Goussen a. a. O. — Daß der Rettig im Orient bekannt war, ist keine Frage. Rettigöl war auch als Salböl gebräuchlich; vgl. Galenus in ZDMG 39, 274; Tobler et Molinier, Itinera Hierosolymitana. I 111 (§ 40).

die der Syrer und Araber voll von Beispielen, wie überhaupt der Orientale an derartigen Etymologien besonders produktiv ist.[1]

Als Resultat unserer Untersuchung stehen folgende Daten fest:

Theodor mit dem Beinamen Abû Qurra wurde geboren zu Edessa. Er kam in das Kloster des hl. Sabas bei Jerusalem und stand dort unter dem unmittelbar persönlichen oder doch wenigstens literarischen Einflusse des hl. Johannes von Damaskus. Später wurde er Bischof von Charrân in Mesopotamien. Seine literarische Tätigkeit begann schon vor 787. Um das Jahr 813 beschäftigte er sich mit der Bekehrung der Armenier. In Wort und Schrift lebte er ganz der Verteidigung der orthodoxen Glaubenslehre und war ein gewiegter Disputator und Polemiker. Seine Lebenszeit fällt ungefähr in die Jahre zwischen 740 und 820.

§ 2. Die Originalsprache der arabisch überlieferten Schriften.

Im vorausgehenden wurde präsumiert, daß die in arabischer Sprache vorliegenden Schriften des Abû Qurra Original und nicht Übersetzung sind. Es muß dies näher begründet werden.

Jeder des Arabischen kundige Leser begegnet der sofort auffallenden Tatsache, daß der Verfasser die arabische Sprache vollkommen beherrscht. Er ist weit entfernt

[1] Eine Feststellung aus neuester Zeit mag hier eingefügt werden: Bulter (in Procedings of the Society of biblical Archaeology XXIII 275—290) findet, daß jener von den arabischen Geschichtschreibern al-Muqauqis genannte melchitische Patriarch, der bei der Invasion der Araber in Ägypten eine Hauptrolle spielte, von seinen koptischen Gegnern den Schimpfnamen pe kauchios = ὁ καύχιος „Buhlknabe" erhalten hatte mit Umbildung von *Καυχάσιος* oder *Κόλχιος*, da er aus Kolchis stammte: sein wahrer Name ist Kyros.

von der Unbeholfenheit und Unkorrektheit der etwa gleichzeitig oder doch nicht viel später entstandenen Übersetzungsliteratur der von mir so genannten „palästinensischen Gruppe".[1] Mit Ausnahme eines einzigen gröblichen, aber, wie weiter unten dargetan wird, erklärlichen Verstoßes gegen die grammatikalischen Gesetze ist seine Darstellung sprachrichtig und im großen und ganzen den syntaktischen Regeln konform. So weiß er am rechten Platz Indikativ und Konjunktiv zu gebrauchen, desgleichen sowohl beim Verbum wie beim Substantivum den nur in der besseren Literatursprache gebräuchlichen Dual. Er gibt auch sonst zahlreiche Proben eines korrekten, wohl nach klassischen Mustern gebildeten Stiles. Geläufig sind ihm lange und richtig gebaute periodische Konstruktionen, die ein klares arabisches Sprachgefühl verraten, ebenso die vielfache Verwendung und korrekte Behandlung der nomina verbi (Infinitivkonstruktion), namentlich in der Abhängigkeit von Präpositionen (status rectus). Sehr beliebt und überaus häufig ist die dem Arabischen eigentümliche Verwendung der Präposition min zur Erklärung und Spezialisierung nach dem unbestimmten Relativum mâ in der Bedeutung „nämlich".[2] Beachtenswert ist auch der echt arabische Ausdruck aṣḥâbu 'l-qauli „die Eigentümer dieser Aussage" = „diejenigen, welche dieses behaupten" III 8 (Text S. 27 Z. 17); V 4; VII 2; IX 15 u. a.

Nichtsdestoweniger finden sich auch Vulgarismen. Dieselben betreffen, wenn auch in verhältnismäßig geringem Umfange, den Wortschatz und offenbaren gerade hierin eine deutliche Verwandtschaft mit den Schriften aus dem Sabas- und dem Sinaikloster.[3]

Beispiele: 'ai šai' (êš) „was" I 1. 17; IV 1; VII 3 und oft — zusammengeschrieben XI 7 (S. 10 Z. 8)[4] — min lâ šai' „aus nichts" VII 10 (S. 96 Z. 16; S. 97 Z. 8); XI 4

[1] Christl.-arab. Literatur S. 8—21. — Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Lpz. 1905; vgl. namentlich S. 80 f.

[2] Vgl. Caspari, Arabische Grammatik[5]. Halle 1887, § 115, 7.

[3] Vgl. die im „Sprachgebrauch" mit den Siglen S, R, L, F und O ausgezeichneten Wörter im lexikalischen Teile S. 81.

[4] A. a. O. S. 37.

(S. 6 Z. 1). — 'ila lâ šai' „zu nichts" VIII 15 (S. 57 Z. 11). — hûdâ „siehe da!" XI 8 (S. 13 Z. 10).[1] — sâ'iru 'n-nâsi „alle Menschen" I 21 (S. 162 Z. 3). — katîran mâ „oftmals" XI 8 (S. 11 Z. 9).[2] — dâta jaumin „eines Tages" XI 8 (S. 12 Z. 3).[3] — bait „Tempel" XI 10 (S. 18 Z. 17. 19).[4] — qani'a „überzeugt sein" I 8 (S. 148 Z. 15); XI 4 (S. 5 Z. 21) u. o. — 'aqna'a „überzeugen" I 10 (S. 149 Z. 16); I 11. 14 u. o. — Dazu viele andere Verba. — sâ (getrennt) zum Ausdruck des Futurs XI 15 (S. 31 Z. 15).[5]

Arendzen[6] hat außerdem aufmerksam gemacht auf morphologische Erscheinungen des arabischen Vulgäridioms in der von ihm edierten Handschrift, so bezüglich der Behandlung der verba mediae und ultimae wâw und jâ, der Eliminierung der Verbalendungen ûna und îna, der Schreibung minaǵli dalika[7] usw. Ob dieselben dem Autor selbst oder dem Kopisten zur Last fallen, ist nicht erweisbar. Was die von Konstantin Bâšâ besorgte Ausgabe der Werke Theodors betrifft, so ist aus derselben nicht ersichtlich, ob sie den unveränderten Text der Handschrift bietet, oder ob nicht der Herausgeber die letzterwähnten vulgär-sprachlichen Erscheinungen „verbessert" hat. Er schweigt sich darüber aus.

Wenn die uns arabisch überlieferten Schriften des Theodor Abû Qurra auf Grund der sprachlichen Beobachtungen als Original und nicht als Übersetzung zu gelten haben, so dürfen sie am allerwenigsten als Übersetzung aus dem Griechischen angesehen werden. Vielmehr verraten sie eine offenkundige Anlehnung an die ursprüngliche Landes- und noch mehrere Jahrhunderte gepflegte Literatursprache, an das Syrische. Die Belege hierfür sind erdrückend zahlreich, namentlich im Wortschatz. Dazu gehört schon der Gebrauch des Wortes mimar, syr. mîmrâ = „Rede, Predigt (ὁμιλία), Abhandlung", welches nicht bloß die Überschriften enthalten und so etwa

[1] A. a. O. S. 64.
[2] A. a. O. S. 65 (XVb).
[3] A. a. O. S. 47 (VIIb: dâta marratin „einstmals").
[4] A. a. O. S. 84. [5] A. a. O. S. 17.
[6] L. c. p. XVII sq.
[7] Vgl. „Sprachgebrauch" S. 11

nur der Sammler oder Kopist eingeführt hat. Vielmehr bedient sich desselben der Autor selbst an zahlreichen Stellen und bezeichnet seine eigenen Schriften damit. Am auffallendsten ist das stereotype Epitheton Mâr vor den Apostel- und anderen Heiligennamen. Hierher gehört auch der Titel Martmarjam „Herrin Maria“.[1] — Eine beliebte Anrede der Gegner ist jâ hadâ, jâ hâ'ulâ „o dieser (du) da“, „o diese (ihr) da!“ welche ebenfalls aus dem Syrischen stammt.[2]

Als weitere Syriasmen erwähne ich: ḥajā (syr. ḥᵉjā) „salvum fieri, salvari“ I 21 (S. 161 Z. 6).[3] — 'aḥjā „salvum facere“ XI 2 (Schluß). — qaddasa (qaddeš) „weihen“ XI 2; „konsekrieren“ (Brot und Wein) XI 16. — taqdis XI 7. 16. — quddâs (qûđāš) XI 7. — taqarraba (etqarraḇ) „die Eucharistie empfangen“ XI 2 (S. 3 Z. 14). — tanaffasa (etnaffaš) „Seele werden“ X 10; analog: talaḥḥama „Fleisch werden“ X 10. — tanaṣṣara „Christ werden“ I 21 (S. 161 Z. 10). — majjût (mājûtâ) „sterblich“ X 6 u. oft. — darâs[4] (đ rāšâ) „studium, disputatio, Studie“ I 17 (S. 155 Z. 7). — as-saliḥûna (šᵉlîḥê) „die Apostel“ I 21 (S. 160 l. Z.); XI 3 (S. 4 Z. 22). — al-ʿatîqa wal-hadîṯa (ʿaϑiqtâ uḥādīϑâ) „das Alte und das Neue Testament“ oft. — al-maǵmʿatu 't-tâbilā (tâḇeljājâ) „das allgemeine Konzil“ VIII 31 (S. 70 Z. 15). — 'abbât „geistliche Väter“[5] XI 8 (S. 12 Z. 2); VIII 20. 24. — qâ'ilu 'l-'ilahhijjâti (mᵉmalel alāhājāϑâ) „der Theologe“ III 18; XI 8 (S. 13 Z. 17). — Syr. barnāšâ (Ez. 14, 1) ist übersetzt mit der allgemeinen Bedeutung 'ajjuhâ 'l-'insân „o Mensch“ XI 13.

In syntaktischer Beziehung ist beachtenswert „die mit fa und wa koordinierende Anknüpfung des grammatikalisch eigentlich unterzuordnenden Verbums an das regierende“,[6] die aus dem Syrischen stammt; z. B. qadama fa-tanabbaʾa „Er weissagte zum voraus“ I 14. — 'aʿûdu fa-'abnā „Ich

[1] A. a. O. S. 114.

[2] Vgl. Gismondi, Chrestomathia syriaca². Bervti 1900 p. 60 (Joannes Darensis).

[3] Vgl. „Sprachgebrauch“ S. 88.

[4] So zu lesen für daras, wie auch in der spateren Ausgabe.

[5] A. a. O. S. 26. [6] A. a. O. S. 59 (Nb).

werde wieder aufbauen" I 21. — taliǵǵu wa-taqûlu „Du fährst fort zu sagen" I 33.[1]

Als Aramäismus ist sodann zu erklären die falsche, dem arabischen Sprachgebrauch ganz widersprechende Konstruktion zum Ausdruck des Genitivverhältnisses, wenn nämlich von zwei koordinierten Substantiven im status constructus ein Genitiv abhängig ist: 'ittiṣâlu wa-'ittiḥâdu 'l-masîḥi „Die Verbindung und Vereinigung Christi" X 1 (zweimal) — für korrektes 'ittiṣâlu 'l-masîḥi wa-'ittiḥâduhu „Die Verbindung Christi und seine Vereinigung"). Es ist dies eine Anlehnung an den syrischen Ausdruck des Genitivverhältnisses durch Anknüpfung mit der Partikel d[e], wobei letztere von Abû Qurra im Arabischen unübersetzt blieb. Dieser, wie oben erwähnt, einzige Verstoß gegen die arabische Grammatik wiederholt sich öfters, so 'ittiṣâlu wa-takrîbu 'l-'insâni „Die Verbindung und Zusammensetzung des Menschen" X 3 (S. 106 Z. 9). — maraḥu wa-ǵur'atu 'l-qauli „die Verwegenheit und Keckheit der Rede" X 17 (S. 117 vorl. Z.).

Selbst die ihrem Ursprunge nach griechischen Wörter beweisen nichts von einer Vertrautheit mit der griechischen Sprache und weisen vielmehr wieder auf syrische Entlehnung hin. Es sind lauter termini, die als Lehnwörter auch in der syrischen Literatur erscheinen und namentlich in der von Abû Qurra dargebotenen Form ihre syrische Heimat verraten. Außer dem zum allgemeinen Gebrauch gelangten nâmûs (νόμος) kommen im einzelnen folgende in Betracht: 'ârâsîs pl. (syr. 'eresîs, αἵρεσις) I 17 (S. 155 Z. 1). — haratîq, pl. hâraṭiqijjûna (hereṭîqâ, hereṭîqû, αἱρετικός) I 19 (S. 158 Z. 3). — nautîh (nauṭâ, nêuteh, ναύτης) III 1 (S. 23 Z. 13). — malâṭa (m'lāϑâ, μελέτη sc. ζῆλος).[2] — mairûn (mîrâun, μύρον) XI 7. 8. 16. — 'arkûn ('arkâun, ἄρχων) XI 8. — qalâqim pl. fract. (qalqâumâ, χαράκωμα „Damm") XI 13. — taiǵan (ṭîganâ, τήγανον „Pfanne") XI 13. — Mit einiger Umbildung sûṭala (s'ṭîlas, στήλη) XI 8. — qarṭâs (qarṭîs, χάρτης) III 21 (S. 43 Z. 12 ff.); XI 12.

[1] Über eine im syrischen Sinne gebrauchte Wiederholung der persönlichen Pronomens und des Hilfszeitwortes kâna s. Arendzen l. c. p. XIX.

[2] S. l. c. p. XIX.

Zu allem Überflusse bezeugt unser Autor selbst, daß er auch drei Mîmar in syrischer Sprache abgefaßt habe (VIII 21). Indirekt ist hiermit auch festgestellt, daß die dieses Zeugnis enthaltende Schrift (VIII) im Original nicht syrisch, der arabische Text zum wenigsten nicht eine Übersetzung aus dem Syrischen ist.[1]

§ 3. Die Theologie des Theodor Abû Qurra
(nach seinen arabischen Schriften).

A. Die Lehre vom Glauben, von den Glaubensmotiven und den Glaubensquellen.

Die Theologie des Theodor Abû Qurra baut sich systematisch auf dem Begriffe des Glaubens, den Offenbarungskriterien und den Glaubensmotiven auf.

Seine Definition des Glaubens lautet: Der Glaube ist das sichere Fürwahrhalten von solchem, was über die natürliche Erkenntnis hinausgeht, und zwar ein Fürwahrhalten mit derselben Überzeugung, welche auch die natürliche Erkenntnis einer Sache gewährt (III 1. 5). Es ist aber der Glaube nicht so fast Sache des Verstandes, sondern vor allem des guten Willens (I 7; III 1. 11; VIII 1).

Nach ihrem Verhalten gegenüber dem Glauben gibt es drei Kategorien von Menschen: 1. radikal ungläubige, die allem Religiösen den Glauben versagen, angeblich weil sie es nicht begreifen; 2. leichtgläubige, die zum Glauben an jedwedes, was ihnen vorgehalten wird, bereit sind; 3. vernünftig gläubige (III 1). Die ersteren handeln unvernünftig, weil sie in natürlichen Dingen vieles glauben müssen, was sie nicht begreifen. Deshalb sind sie mit ihrem Unglauben ungerecht gegen die Gesandten Gottes. Ihr Unglaube entspringt ihrer ungezügelten Begierlichkeit (2). Die anderen, ebenso

[1] H. Goussen bemerkt in seinem Referate über die Ausgabe von K. Bâšâ (Theol. Revue a. a. O.), daß in der georgischen Überlieferung der Schriften Theodors bestätigt werde, daß derselbe seine Werke nicht griechisch, sondern arabisch und syrisch geschrieben habe.

unvernünftig, setzen sich der Gefahr der Irreführung durch falsche Propheten aus (3). Die dritten nehmen den Glauben erst an nach sorgfältiger Prüfung der Glaubwürdigkeit der Gesandten Gottes und der Rechtmäßigkeit ihrer Sendung (4).

Das notwendigste Offenbarungskriterium und das erste Kennzeichen der Göttlichkeit und Wahrheit einer Religion sind die Wunder (I 1—4. 8. 9. 13; II 6; XI 6). Kein verständiger und mit religiösen Dingen in ernster Weise sich beschäftigender Mensch darf eine Religion akzeptieren, wenn sich nicht ihr Stifter, wie Moses, durch eine ihm von Gott verliehene Wundertätigkeit beglaubigen kann (I 2). Gott rüstete nämlich für die alttestamentliche Offenbarung den Moses mit der Wunderkraft aus, damit dieser mit derselben sich als glaubwürdigen Gesandten Gottes bei den Israeliten einführe und ausweise (I 1). Die Bekenner der mosaischen Religion haben deshalb recht und vernünftig gehandelt, wenn sie, nachdem sie sich durch die Wunder des Moses von seiner rechtmäßigen Sendung überzeugt hatten, auch die Offenbarung übersinnlicher Dinge im Glauben annahmen (3). Desgleichen hat Christus seine Lehrtätigkeit mit Wundern begleitet — ein hinlänglich starkes Glaubensmotiv für seine Bekenner (4). Das in den Wundern Christi fußende Glaubensmotiv ist aber stärker als das den Wundern des Moses zukommende. Denn Christus wirkte Wunder in unbeschränkter Zahl, Moses in beschränkter Zahl; Christus übertrug seine Macht anderen, Moses nicht; Christus wirkte die Wunder aus eigener Kraft, Moses im Auftrage und durch die Kraft Gottes; die Jünger Christi übten die ihnen gegebene Wunderkraft aus einfachhin kategorisch im Namen Jesu, oft ohne ein Wort zu sprechen, Moses auf ausdrücklichen Befehl Gottes hin oder nach gestellter Bitte seinerseits (5).

Dieses Offenbarungskriterium bezw. Glaubensmotiv war für die Juden und ebenso für die durch die Apostel unterrichteten Heiden das einzige. Für die Christen kommt noch dazu das Kriterium der an Christus erfüllten Weissagungen, während sich Moses auf keine ihm vorausgehende und auf ihn gerichtete Weissagung berufen konnte (ebd. und XI 6). Wenn also die Juden Moses anerkennen und Christus nicht,

so handeln sie ungerecht; denn einerseits hat sich Christus so gut wie Moses durch Wunder beglaubigt, anderseits hat gerade Moses Christus als den nach ihm kommenden Propheten, den Gesetzgeber und Stifter eines neuen Bundes vorausgesagt und den Gehorsam gegen ihn den Juden anbefohlen; ebenso David und Jeremias (I 6).

Als weiteres Kennzeichen einer von Gott stammenden Religion muß bezeichnet werden das Freisein von natürlichen Beweggründen für ihre Annahme, wie Betrug, Laxheit des Sittengesetzes, Schmeichelung der Leidenschaften, Nationalismus, Anspruchslosigkeit an den Verstand (I 7—12; II 1; III 5), Motive, welche die Juden den Anhängern Christi vorwerfen, aber mit Unrecht. Vielmehr treffen sie gerade für das mosaische Gesetz und das jüdische Volk zu: der majestät- und machtvollen Erscheinung Gottes im Alten Bunde und seinem Entgegenkommen gegen die Juden durch „ein Gesetz voll Bequemlichkeit“ (I 8. 10) steht gegenüber das entäußerungsvolle Leben Christi und die Strenge seines neuen Gesetzes. Wenn es Christus um Täuschung zu tun gewesen wäre, so hätte er seine Apostel über das Entehrende in seinem Leben schweigen heißen und in seinem Gesetze den menschlichen Leidenschaften Rechnung tragen müssen. Hingegen geht das christliche Sittengesetz mit seiner Strenge bis zum Gebote der vollkommenen Selbstentäußerung, ja bis zur Verpflichtung zum Martyrium. Und trotz dieser der menschlichen Hoffart und Sinnlichkeit widerstrebenden Forderungen erfolgte eine vollständige sittliche Umwandlung aus dem Heidentum und die Ausbreitung des Christentums (7), während die mosaische Religion trotz ihrer Gesetzesmilde keine Anhänger unter den Heiden zu gewinnen verstand und sogar ihre eigenen Anhänger nicht vom Abfall zum Götzendienste zurückzuhalten vermochte (8). Dem Vorwurf nationaler oder verwandtschaftlicher Parteivoreingenommenheit, der Aussicht auf Befriedigung nationalen Ehrgeizes, wie er gerade im Judentum so scharf ausgeprägt ist (10), steht die Tatsache gegenüber, daß sich alle Völker von ihrer von den Vätern ererbten Religion abgewendet und sich einem Abkömmling der verhaßten Juden angeschlossen haben (9), den sie nicht

bloß als einen Propheten und Gesandten Gottes, sondern als Gott annahmen, so daß für die natürlichen Triebe des Ehrgeizes und der Parteilichkeit nichts übrig blieb (II 2). Dazu waren die Verkündiger der christlichen Lehre einfache, arme, unangesehene Männer, die sich einzeln unter allen Völkern zerstreuten, unvermögend durch physische oder moralische Machtmittel Erfolge zu erringen wie andere Religionsverkünder (3). Endlich stellt das Christentum an die Vernunft des Menschen nicht geringe Anforderungen der Überzeugung. Es fordert Glauben an einen von Ewigkeit her erzeugten Gottessohn, der in menschlicher Natur den denkbar größten Schwachheiten unterworfen war, was ein gewöhnlicher Verstand von vornherein abweist (4). Sowenig wie der Vorwurf geistiger Beschränktheit („leichter Überredbarkeit des Verstandes" II 1) kann der der geistigen Mittelmäßigkeit den Adepten des Christentums gemacht werden. Denn der mittelmäßige Verstand hält sich bloß an die durch eigene Erfahrung gewonnene Erkenntnis (I 12). Auch ist das Christentum weit entfernt, bloß unter den Weisen, den Philosophen angenommen zu werden, wie die Juden wollen; denn ihnen ist bei ihrem Ehrgeiz und ihrer Eingebildetheit Christus in seiner Erniedrigung und mit seinen Doktrinen erst recht unbegreiflich und gilt ihnen als Torheit (I 11; II 5). Das Christentum ist also über allen Verdacht natürlicher Ursachen und natürlicher Motive erhaben (II 4).

Nachdem die im Evangelium enthaltene Lehre durch übernatürliche Kriterien — Wunder — beglaubigt ist, so ist damit auch das Evangelium bezw. das Neue Testament als Offenbarungsquelle erwiesen (II Titel). Durch das Neue Testament erhält aber auch wieder anderseits das Alte Testament seine sanktionelle Bestätigung. Das ist nicht verwunderlich, da Christus selbst als ewiger Sohn Gottes eben Moses und die Propheten gesandt hatte, um ihn zu verkündigen. Ein Prophetenwort erklärt das andere, und sie alle weisen auf den kommenden Christus hin (I 14. 15; III 6).

Auf Grund dieser den heiligen Schriften zukommenden göttlichen Autorität genügen die Zeugnisse aus denselben den Christen zum Erweise der Wahrheit der christlichen

Fundamentaldogmen (I 16; III 8. 11. 25). Für Glaubensschwache und diejenigen, denen die Glaubenswilligkeit fehlt, sind die Vernunftbeweise bestimmt (III 8. 11).

Wie sehr Abû Qurra auch die Tradition als Glaubensquelle hochschätzt, beweist seine gesamte Darlegung über das kirchliche Lehramt (I zweit. Tl. — s. unter E). Dazu kommt noch die Wertschätzung der Autorität der Väter, „an deren Wort er sich mehr hängt als an seinen eigenen Atem" (X 16. 17. 25. 32). Den Lehrern der Kirche kommt sogar die höchste Autorität nach den Wundertätern und den Aposteln zu, und die Christen können ruhig sein, wenn sie den Worten der Kirchenlehrer folgen (XI 8). Großen Wert legt Abû Qurra auch auf die apostolischen Überlieferungen im Kulte der Kirche (XI 7), denn „es ist auf uns vieles gekommen in Weise der Erbschaft, ohne daß wir dafür einen Beweis in einem der Bücher des Alten und Neuen Testamentes fänden" (ebd.).

B. Die Lehre von Gott und der Trinität.

Abû Qurra kennt den kosmologischen Gottesbeweis und macht einen schwachen Anlauf zum teleologischen. Er geht aus von den verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntnisquellen. Dieselben sind einesteils sinnliche Wahrnehmung, andernteils vernünftige Schlußfolgerungen aus den vorhandenen Wirkursachen („Spuren") und aus der Analogie der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (IV 1; X 4). Für die Erkenntnis Gottes, des für die Sinne Unerreichbaren, ist die erste dieser Quellen, die äußere Erfahrung, ausgeschlossen (IV 1).

Der erste Gottesbeweis wird hergenommen vom Prinzip der Kausalität. Alles Existierende ist bedingt, so z. B. die Erde, die als Himmelskörper im freien Raume („in der Atmosphäre") schwebt und doch stabil ist. Wollte man eine körperliche Ursache ihrer Stabilität annehmen (einen Körper, der sie trägt), so käme man zur Annahme einer unendlichen Reihe von körperlichen Wirkursachen, „was es nicht gibt". Es kann bloß eine unkörperliche Ursache (Kraft) geben. Die Annahme, die Erde befinde sich im Zustande

des Niedersinkens, sucht Abû Qurra mit einem einfachen physikalischen Experiment zu widerlegen (2). Ferner bedingt auch die Menschheit für ihre Entstehung einen Schöpfer, ebenso jegliches animalische Wesen. Dazu kommt noch die Zweckmäßigkeit der Formen, Fähigkeiten und Lebensweisen der letzteren (3).

Zur Erkenntnis der Eigenschaften Gottes führt die Analogie der Ähnlichkeit in den geschöpflichen Dingen. Alle natürlichen Vollkommenheiten des Menschen werden Gott attribuiert, Unvollkommenheiten jedoch nicht (4). Gott hat sein Wesen nicht durch etwas Außergeschöpfliches zu erkennen gegeben, weil unser Verstand dies nicht zu fassen vermöchte, sondern er läßt vielmehr die Schöpfung Wegweiser zu ihm sein. Die Geschöpfe sind das Abbild und Spiegelbild Gottes (5). Ebenso nützlich wie der Analogieschluß aus der Ähnlichkeit ist auch der aus der Verschiedenheit. Alle von den Geschöpfen hergenommenen Eigenschaften nämlich, welche im Wesen Gottes bejaht werden, müssen mit ihren Unvollkommenheiten in ihm wieder verneint werden. So ist von Gott das Leben zu prädizieren; die Endlichkeit des menschlichen Lebens aber ist auf Gott, den ewig Lebenden, nicht übertragbar (6), überhaupt nicht die dem menschlichen Leben zukommenden Akzidentien (VII 7). Ebenso verhält es sich mit den anderen göttlichen Attributen: hören, sehen usw. Die den entsprechenden menschlichen Eigenschaften adhärierenden Akzidentien sind von Gott zu abstrahieren (8); so ist es mit der Weisheit Gottes gegenüber dem menschlichen Wissen (9) und mit der göttlichen Schöpfermacht gegenüber der menschlichen Kunstfertigkeit (10).

Wie zur Erkenntnis der Existenz Gottes überhaupt führt das vernünftige Denken auch zur Erkenntnis der Existenz des Sohnes Gottes. Das Nichterzeugen eines ihm wesensgleichen Sohnes wäre nämlich für Gott ein Mangel und eine Unvollkommenheit, die nach dem Vorausgehenden von ihm nicht prädiziert werden darf (VII 11). Die Annahme einer aus drei Gründen denkbaren Unterlassung der Zeugung: entweder aus Ermüdung oder aus Eifersucht gegen etwas ihm Wesensgleiches oder aus Unkenntnis der in ihm befindlichen Kraft

muß perhorresziert werden (IV 7). Der Einwand, durch die Zeugung sei eine zeitliche Priorität des Vaters vor dem Sohne bedingt, ist nicht stichhaltig, da ja alles Unvollkommene an den menschlichen Eigenschaften von Gott zu negieren ist. Bei Gott ist sowohl das Frühersein des Vaters vor dem Sohne, das wohl bei den Menschen notwendig ist, als auch die Unkenntnis seiner eigenen Potenz und das Bedürfnis nach einem geschlechtlichen Moment ausgeschlossen. Zwischen seinem Willensakt und dem Werden des Gewollten ist keine zeitliche Verschiedenheit („nur ein Augenblick" 8). Überhaupt können der göttlichen Erzeugung nicht Akzidentien anhaften, welche mit Gottes Wesen unvereinbar sind, und unser mangelhaftes Wissen über die Beschaffenheit dieser Zeugung ist noch kein Grund zur Leugnung der göttlichen Vaterschaft, sowenig wie dem göttlichen Wesen die anderen Vollkommenheiten deshalb abgesprochen werden können, weil den entsprechenden menschlichen Eigenschaften Akzidentien zukommen, welche auf die göttliche Natur unübertragbar sind (7).

Ein zweiter Beweis für die wesenhafte Vaterschaft Gottes wird von der göttlichen Herrschaftsgewalt abgeleitet. Dieselbe kann sich nicht auf die Schöpfung begründen, sonst würde sich seine Herrschaft aus den Geschöpfen herleiten und von diesen abhängig sein, und nicht die Güte Gottes, sondern das Bedürfnis nach Herrschaft wäre das Motiv der Schöpfung gewesen (VII 2). Wollte man Gottes Herrschergewalt bloß auf die Schöpfung gegründet sein lassen, so würde er selbst zu seinen Geschöpfen in ein noch tiefer stehendes und unwürdigeres Verhältnis gebracht, als das Verhältnis des Menschen zu den Naturdingen, z. B. den niedrigsten Tieren ist, welche unter der Herrschaft des Menschen stehen. Denn zwischen diesem und jenen ist kein so großer Abstand und Unterschied wie zwischen Gott und den höchststehenden Geschöpfen (2). Die Herrschaft Gottes muß vielmehr beruhen auf etwas ihm Ebenbürtigen oder auf etwas unter ihm Stehenden oder auf etwas über ihm Stehenden und Vollkommeneren. Das zweite Glied der Disjunktion muß negiert werden auf Grund des Vorausgehenden, das

dritte auf Grund des Gottesbegriffes (3). Eine Herrschaftsgewalt kommt zustande entweder durch Anwendung von Zwang oder durch Einverständnis des Beherrschten, oder sie ist eine natürliche. Da (nach 3) der von Gott Beherrschte ihm ebenbürtig sein muß, kann er nicht dem Zwang unterliegen, sonst wäre — wegen dieser Ebenbürtigkeit — Gott selbst dem Zwange unterworfen (4). Eine auf gegenseitiges Einverständnis beruhende Herrschaft aber wäre eine geborgte und deshalb auch kündbare, also im Widerspruch mit Gottes Majestät (5). Die Herrschaft Gottes kann somit nur eine natürliche sein, begründet in seiner Vaterschaft und der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn (6).

Gott kann bloß einen Sohn erzeugen. Hätte er mehrere erzeugt, so wäre ihm der eine nicht genügend gewesen, dieser wäre also unvollkommen. Wenn dieser unvollkommene Sohn dem Vater aber ebenbürtig ist, so ist auch der Vater unvollkommen, quod absurdum (IV 9).

Eine eigene Begründung der Processio des Geistes aus dem göttlichen Wesen (III 23) hat Abû Qurra nicht.

Die durch die Vernunft gewonnene Erkenntnis über Gott, den Sohn Gottes und dessen ewige Erzeugung findet auch ihre Bestätigung in der göttlichen Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes (IV 1. 10; VII 13—17; die Dreiheit der Personen: III 8. 9. 17. 24).

Die drei göttlichen Personen ('aqânîm, wuǵûh) sind: Gott ('allah) Vater, Sohn oder Wort (kalima), Heiliger Geist. Eine jede ist Gott ('ilâh) von gleichem Wesen.

Zur näheren Erklärung des christlichen Lehrsatzes von der Unität und Trinität Gottes geht Abû Qurra aus von der dialektischen Darlegung der Begriffe und Namen. — Man muß unterscheiden zwischen Namen (Begriffsbezeichnungen), welche der Ausdruck für die Natur (Mensch, Pferd), und solche, welche der Ausdruck für die Person (Petrus) sind (III 12). Unser Autor faßt hierbei den Begriff Mensch als die allgemeine Menschennatur in ihrer numerischen Einheit auf. Demzufolge können Petrus, Paulus und Johannes wohl als drei Personen gezählt werden, die Zahl eins geht aber nur auf ihre gemeinsame Natur. Mit „drei Menschen“ wäre die Natur

dreimal gezählt. Daraus die Anwendung auf die göttliche Natur und die göttlichen Personen: „Gott“ ('ilâh) ist der Name für die Natur, nicht für die Person (III 12. 21).

Den Begriff „Person“ bezeichnet Abû Qurra als einen logischen (manṭiqî = λογικός), d. i. als einen solchen, der nur in der Abstraktion des vernünftigen Denkens (naṭq; λόγῳ, ἐπινοίᾳ bei Joh. Dam.) existiert, im Gegensatz zum realen (ṯâbit), allgemeinen, die Natur kennzeichnenden Begriff. Der logische Begriff hat nur den Zweck, für die einer gemeinsamen Natur zugehörigen Einzeldinge eine Zählung zu ermöglichen. Der Gebrauch der Zahl in Verbindung mit dem allgemeinen, realen Begriff würde die Existenz verschiedener Naturen folgern lassen (drei Menschen = drei Menschennaturen); der Gebrauch der Zahl in Verbindung mit dem das einzelne Individuum speziell kennzeichnenden Namen würde dasselbe in die Vielheit setzen (drei Petrus, drei Väter, drei Söhne, drei Heilige Geister; III 13). Die angezogene Analogie von einem und mehreren menschlichen Individuen ist aber nicht vollkommen zutreffend für die Trinität. Denn die Einheit der Natur schließt beim Menschen die Verschiedenheiten der äußeren Gestalt, der inneren Willensrichtung, des örtlichen Raumbedürfnisses nicht aus, wenn auch immerhin in den zwei ersten Dingen zuweilen Übereinstimmung herrscht. In der Trinität gibt es aber derartige Verschiedenheiten nicht, ihre Natur ist einheitlich, wie auf immateriellem Gebiete der zusammenschmelzende Lichtschein dreier brennenden Lampen (14), oder wie ein Gedicht ein und dasselbe ist und bleibt, wenn es auch von dreien zugleich vorgetragen wird, mit der Einschränkung jedoch, daß eine Verschiedenheit, wie sie in den Stimmen der drei Rezitatoren zutage tritt, in der Trinität ausgeschlossen ist (15). Eine Analogie aus dem materiellen Gebiete ist das Gold, das in drei Stücken vorgelegt wird (16).

Gegenüber dem Vorwurf, daß die Christen auf Grund ihres Trinitätsbekenntnisses eine Mehrheit von Schöpfern (Göttern) lehren oder sich selbst widersprechen, weist Abû Qurra des weiteren mit einer Reihe von Beispielen auf den allgemeinen Sprachgebrauch hin, nach welchem oft statt des

eigentlichen Tätigkeitsprinzips eine Mittelursache als das Tätigkeitssubjekt genannt wird. Die Tätigkeit Gottes durch die zweite göttliche Person ist infolge seiner absolutesten Immaterialität sogar eine unvergleichlich und unbegreiflich vollkommenere (17). Ebenso wie mit dem Sohne ist es auch mit dem Heiligen Geiste bezüglich seiner Relation. In der Ausdrucksweise der kirchlichen Lehre werden mit den verschiedenen Relationen zugleich drei wesensgleiche Personen gezählt, während auf dem Gebiete des Materiellen die zueinander in Beziehung stehenden Dinge zur Konstatierung einer Tätigkeit wohl füreinander gesetzt, aber nicht als etwas gleich Wesenhaftes numerisch gezählt werden können (19). Jene Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, aus welcher nach Vorhalt der Gegner eine Mehrung von Aktivitäten in der Trinität zu schließen sei, bezweckt lediglich die Konstatierung der vollkommenen göttlichen Natur in jeder Person (20). Wenn der Ungläubige an den Christen die Frage stellt: „Glaubst du außer Christus noch an einen anderen Gott? oder leugnest du außer Christus einen anderen Gott?“, um ihn in ein unlösliches Dilemma zu verwickeln, so bekundet er damit nur seine Verständnislosigkeit und seine Unkenntnis über den Begriff der Natur, welche in Gott nur eine ist und von jeder einzelnen göttlichen Person ausgesagt wird. In drei konkreten, anschaulich und weitschweifig ausgeführten Beispielen weist Abû Qurra nach, daß, wenn auch mehrere äußere Erscheinungsformen vorliegen, die Einzigkeit der substantiellen Natur oder der Wesenheit einer Sache nicht aufgehoben wird, so das in verschiedenen Büchern niedergelegte Evangelium Christi, das in drei Spiegeln zu gleicher Zeit sichtbare Bildnis des darin sich Beschauenden, das auf drei Blätter gezeichnete Porträt (21).

In der göttlichen Natur der Trinität gibt es nur absolute, reale Wesenseinheit, weder Zusammensetzung noch Wesensverschiedenheit. Gott (Allah) hat zwar ein Wort, muß es haben, sonst wäre er ja unvollkommener als der Mensch; aber dieses Wort ist nicht ein Teil des göttlichen Wesens, sonst hätte letzteres eine Zusammensetzung aus zwei Teilen. Das Wort Gottes kann nicht wesenhaft, sondern bloß als

Person von Gott (Vater) verschieden sein, es ist Gott ('ilâh) wie Gott Vater (Allah); desgleichen der Heilige Geist. — Dieses trinitarische Verhältnis hat ein, wenn auch sehr unvollkommenes Analogon im Menschen: Mensch, Wort des Menschen, Geist des Menschen (22). Andere Analogien bietet die Heilige Schrift: „Arm Gottes", „Finger Gottes" (23).

C. Die Lehre von der Erlösung.

a) Notwendigkeit und Art der Erlösung. — Der Stammvater Adam hat sich samt seinen Nachkommen, unterliegend der List des Satans (VIII 28), in Sünde und Verderbnis gestürzt. Die Menschen „sind unter die Herrschaft der Sünde gekommen, und der auf ihnen lastende Schuldbrief der Sünde hat sie von der Seligkeit, zu der sie geschaffen sind, ausgeschlossen". Für ihre Sünden haben die Menschen Strafe verdient (V 6). Auch die sinaitische Gesetzgebung mit ihrem Gebot der vollkommenen Liebe zu Gott und des unbedingten Gehorsams gegen ihn belastete die Menschen mit unentrinnbarer Strafe (1). Rein menschliche Buße kann vor diesen Strafen nicht sichern. Sogar die Aufbietung aller äußersten menschlichen Kraft vermag weder Tilgung der Schuld noch Strafaufhebung zu bewirken (2). Gott kann auch mit einem bloß beschränkten und teilweisen Gehorsam nicht zufrieden sein, weil er dann zum anderen Teile den Gehorsam gegen den Satan erlauben würde. Jeder Mangel eines vollkommenen Gehorsams aber ist Sünde und involviert mit Notwendigkeit Strafe (3). Würde Gott auf Bestrafung der Sünden verzichten, d. h. ohne eine Gegenleistung, ohne Genugtuung unserseits („ohne gerechten Grund") verzeihen, so hätte er sich zu einer bloßen Spielfigur erniedrigt und ein Gesetz ohne Sanktion gegeben. An der Sündentilgung hätten dann auch ebenso die Ungläubigen und die Gottlosen Anteil wie die Christen und Gerechten — bei denen somit Geduld im Leiden und Gehorsam im Dienste Gottes wertlos wären. Die Menschen könnten sich mit Recht den Leidenschaften und den Genüssen der Welt überlassen. Strafe muß also sein (4).

Da hat sich nun Gott selbst der zur eigenen Entsündigung unfähigen Menschheit erbarmt. Nach dem Ratschlusse des dreieinigen Gottes und in freier ungezwungener Entschließung (vgl. VIII 24) nahm es der Sohn Gottes auf sich, in Stellvertretung für das sündige Adamsgeschlecht dessen Schuldbrief zu tilgen durch Annahme der Menschennatur und durch die hiermit ermöglichten Leiden. Er allein konnte wegen seiner Wesensgleichheit und Ebenbürtigkeit mit dem Vater nicht nur in würdiger und vollgültiger, sondern auch noch überflüssiger Weise der göttlichen Gerechtigkeit genugtun und durch sein Blut den Fluch des Gesetzes von der Menschheit nehmen (V 5; VI 5; VIII 6. 7). Vorbilder seines blutigen Opfertodes am Kreuze waren die Tieropfer des Alten Bundes (V 6). Die erlöserische und satisfaktorische Bedeutung des menschgewordenen Sohnes Gottes bezeugen die heiligen Schriften (7). Durch den Glauben an seinen Kreuzestod und durch Aufopferung seiner Leiden erlangen die Christen Sündenvergebung und Straferlaß. Deshalb heißt die Predigt von ihm Evangelium, d. i. Botschaft von der Erlösung (8).

b) Die Menschwerdung im besonderen. — Die Inkarnation des Sohnes Gottes vollzog sich in folgender Weise: Im Schoße der reinen Jungfrau Maria ließ er sich durch die Kraft des Heiligen Geistes nieder und nahm aus ihr einen Leib, der sich in ihr kraft der für die menschliche Erzeugung und Geburt geltenden Naturgesetze bildete, jedoch ohne menschlichen Erzeuger; die Stelle des letzteren vertrat das Wirken des Heiligen Geistes (V 5; VIII 24). Darum heißt es von Christus: Er ist geboren aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria (V 5; VIII 6).

Widerspricht aber nicht die Menschwerdung der Unkörperlichkeit Gottes (VI 1) und seiner Allgegenwart (VIII 26)? Antwort: Gott ist unbegrenzt, unendlich, allgegenwärtig. Aber er will seinen Geschöpfen an einem bestimmten Orte sichtbar sein und zeigt sich den Engeln im Himmel auf einem Throne, dessen er seinetwegen nicht bedarf. Die Propheten, welche vom Throne Gottes reden, leugnen nicht die Allgegenwart Gottes (VI 2). Ebensowenig denken die Christen

an eine räumliche Endlichkeit Gottes, wenn sie die Menschwerdung Gottes behaupten. Gottes Sohn, der mit dem Vater und dem Heiligen Geiste die göttliche Allgegenwart gemeinsam hat und dieselbe in verschiedenen Weisen sich äußern läßt, ähnlich wie die Potenzen des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele sich in verschiedenen Gliedern verschieden wahrnehmbar machen (VIII 27), hat sich zur Umkleidung mit einem Körper herniedergelassen, um sichtbar in diesem die Erlösung durch Leiden und Sterben vollziehen zu können (VI 3). Wer die Schriftzeugnisse für den Thron Gottes annimmt oder die Herabkunft Gottes an örtlich beschränkten Stätten, wie in den Dornbusch, in die Wolkensäule und in die Schechinah — Gleichnisse für die Wohnung des Sohnes Gottes in dem aus Maria angenommenen Leibe (VI 7; VIII 27) —, kann konsequentermaßen auch die Möglichkeit der Menschwerdung dem Gottessohne nicht absprechen. Der Einwand, der himmlische Thron Gottes sei an Ausdehnung größer als der aus Maria geborene Leib, ist hinfällig; denn bezüglich des Raumes kann es für Gott überhaupt keinen Unterschied geben in den Dingen außer ihm. Auf die andere Ausrede, der Thron Gottes sei reiner, würdiger als die menschliche Natur, ist zu erwidern, daß der Mensch das vornehmste aller Geschöpfe ist, abgesehen von der Sünde, von der ja der Gottessohn in seiner Menschwerdung vollkommen rein und frei war (VI 4). So wie der Sonnenkörper der Träger des am ersten Schöpfungstage erschaffenen Lichtes wurde, so ergoß sich in die von Maria empfangene Menschheit die Gottheit, „die Sonne der Gerechtigkeit“ (VI 5).

c) Die Gottheit Christi im besonderen verteidigt Abû Qurra gegenüber dem Nestorianismus in seiner Abhandlung über den Tod Christi (VIII). Nachdem er zum wiederholtenmale die Unmöglichkeit der Gott schuldigen Genugtuung und der Erlösung durch einen bloßen Menschen betont hat (6), fährt er fort: Der als bloßer Mensch erklärte Erlöser des Nestorius muß den Tod erduldet haben entweder 1. in Ausführung eines Befehles, oder 2. in Erfüllung einer Bitte, oder 3. unter dem Druck eines Zwanges, oder 4. aus eigener

Freiwilligkeit und ohne Einvernehmen des göttlichen Willens (7). Im ersteren Falle hätte jener Mensch nur dem Drange der Furcht vor Strafe für unterlassenen Gehorsam nachgegeben, hätte also höchstens sich selbst, nicht aber andere vor Strafe gerettet (8). Im zweiten Falle hätte Gott die Erlösung dem guten Willen jenes Menschen anheimgeben müssen, und wir wären so vielmehr diesem Menschen als Gott Dank schuldig (9). Auch ein erzwungener Tod kann keine Genugtuung für die freiwillig begangenen Sünden sein und so auch nicht die Erlösung bewirken, sowenig wie die Schlachtung der Opfertiere im Alten Bunde. Diese hätten sogar eher Gott wohlgefällig sein können, weil sie schuldloser waren als jener Mensch, der doch nur für seine Sünden den Tod erleiden mußte (10). Im letzten der vier genannten Möglichkeitsfälle wäre der Erlöser im Sinne des Nestorius sogar ein Rebell gegen Gottes Willen (11). — Andere Art der Widerlegung: Nach Mt. 28, 18 ist Christus mit der Herrschaft über Himmel und Erde beschenkt. Entweder hat nun Gott ihm diese Macht als Lohn bedingungsweise versprochen für den Fall, daß er sich dem Tode unterziehe, — und dann hat dieser unter der Voraussicht des eigenen Nutzens, selbstsüchtig gehandelt, und sein Tod ist für uns wertlos, oder Gott hat ihm jene Macht in Anbetracht seiner Würdigkeit und seines Verdienstes infolge seiner Bereitwilligkeit zu dem ihm bittweise angetragenen Tode in vollem Umfange verliehen, — dann müssen wir und die Engel alle Anliegen diesem mit solcher Macht ausgerüsteten Menschen vortragen, und Gott hat sich seiner Macht begeben und zwar unwiderruflich, da Gott wahrhaft und getreu ist (12). Umsonst wehrt sich der Nestorianer gegen diese Konsequenz, den Gott schuldigen Kult auf jenen Menschen übertragen zu müssen. Denn während er aus Furcht, der Majestät Gottes Abbruch zu tun und Gott die Sterblichkeit zu imputieren, dem Erlöser die göttliche Natur abspricht, fällt er in die andere Ungereimtheit, Gottes Allmacht zu beschneiden, der die Erlösung ohne Mithilfe jenes Menschen unmöglich gewesen wäre (13). Mt. 28, 18 und ebenso 16, 27 im Zusammenhalt mit Is. 42, 8 sind nur verständlich im Lichte der orthodoxen Lehre, der zufolge

Christus Gott ist und in seiner Menschwerdung und Knechtsgestalt zum Nutzen der Menschen und zu ihrer Erlösung seine göttliche Macht verborgen hielt (vgl. VIII 24. 28), aber nach vollbrachter Erlösung dieselbe auch auf seine menschliche Natur übertrug (14).

d) Über beide Naturen in Christus und ihre hypostatische Union verbreitet sich Abû Qurra so ausführlich als nur wünschbar in einer eigenen Abhandlung (X). Zur Darlegung seiner Anschauungen hierüber, in denen er sich den Definitionen des Chalcedonense rückhaltlos anschließt, tun wir am besten, dem Gedankengange dieser Abhandlung zu folgen.

Abû Qurra geht aus von der Deskription der Begriffe: Seele, Körper, Mensch. Der Mensch ist eine einzige, aus Seele und Leib zusammengesetzte Natur. „Mensch" ist nicht identisch mit „Seele". Der Seele ist eigentümlich Vernünftigkeit (Sprachfähigkeit) und Unsterblichkeit. Dem Menschen ist eigentümlich Leben, Vernünftigkeit, Sterblichkeit. Ein in die Augen fallender Gegensatz ist also die Unsterblichkeit der Seele und die Sterblichkeit des Menschen. Es besteht auch noch ein innerer Gegensatz: Das Leben der Seele ist, absolut genommen, als ein unmaterielles frei vom tierischen Begehren nach Materiellem; das Leben des Menschen ist ein Gemisch von immateriell-seelischem und materiell-tierischem Leben. Ferner beschäftigt sich die Seele (ihrer Verbindung mit dem Leibe entkleidet) mit immateriellen Ideen und steht so der Gottheit näher, der Mensch aber kümmert sich mehr um die Materie und vermag Übersinnliches, Unmaterielles nur zu fassen mit Hilfe der materiellen Dinge durch Reflexion, Schlußfolgerungen und Analogien (4). „Mensch" ist nicht identisch mit „Körper". Dem Körper ist eigentümlich Leben, Unvernünftigkeit (Sprachunfähigkeit), Sterblichkeit. Ein äußerer Unterschied von dem Begriffe „Mensch" liegt also schon in seiner Sprachunfähigkeit. Auch in den übrigen Eigentümlichkeiten, Leben und Sterblichkeit, besteht ein Gegensatz. Denn das Leben des Körpers ist lediglich die abgemessene Zusammensetzung der vier Elemente und die Verbindung der dieser Natur zukommenden Fähigkeiten.

Das Leben des Menschen aber ist die Zusammensetzung und Vermischung dieses aus den vier Elementen bestehenden Leibes mit der immateriellen Seele. Und der Tod des Leibes ist das Auseinanderfallen und die Auflösung der Verbindung seiner Elemente, der Tod des Menschen aber ist die Scheidung der Seele vom Leibe (5; vgl. VIII 25). Dem Begriffe „Mensch“ entspricht es auch nicht, wenn man statt Mensch „Leib und Seele“ zusammen sagen würde, wegen der getrennten Besonderheiten dieser beiden Teile und ihrer Verschiedenheit von den Besonderheiten des Begriffes „Mensch“. Wohl ist in der Heiligen Schrift „Seele“ bezw. „Leib“ an Stelle von „Mensch“ gebraucht; dieses geschieht aber nur, um die sittliche Lebensrichtung, eine mehr geistige oder mehr fleischliche, anzudeuten, in der sich der betreffende Mensch vorwiegend bewegt. Niemals aber wird „Leib und Seele“ zusammen für „Mensch“ gebraucht, noch steht „Seele“ für „Leib“ und umgekehrt. Auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch und nach der allgemeinen Auffassung ist nie eine Eigentümlichkeit des einen Teiles dem anderen Teile zugeschrieben oder ein Terminus für den anderen gebraucht (6). Weitere Eigentümlichkeiten des Begriffes „Mensch“: 1. Weil der Mensch etwas Zusammengesetztes ist, kann er nicht früher sein als seine Teile. 2. Die den einzelnen Teilen zukommenden gegensätzlichen Eigenschaften können nicht dem Begriffe „Mensch“ attribuiert werden. 3. Der Mensch ist nicht verfleischlichte Seele noch Seele gewordener Leib (das eine wird nicht zum anderen). Beide Teile des Menschen sind im sittlichen Wandel gemeinsame Genossen (7).

Mit diesen Definitionen und Erklärungen ist der Grund gelegt zur Darlegung der hypostatischen Union Christi. Weil die Monophysiten und Monotheleten die Analogie von der Verbindung der Seele und des Leibes zu sehr urgieren, bemüht sich Abû Qurra, alles Unzutreffende dieser Analogie vorzuführen. — Würde nach monophysitischer Auffassung für die Union in Christus die Vergleichung mit der Union des Menschen (aus Leib und Seele) zutreffen, so könnte Christus demzufolge weder Gott noch Mensch noch Gottmensch heißen, wie doch die heiligen Schriften bezeugen (8),

noch wäre eine wechselseitige Vertauschung der Eigentümlichkeiten der beiden Naturen per communicationem idiomatum möglich, die ebenfalls in der Schrift gelehrt wird (9). Weitere Folgerungen wären: a) Es gäbe keine Menschwerdung Gottes und keine Gottwerdung des Menschen. b) Es wäre eine dritte, von der Gottheit und der Menschheit spezifisch verschiedene Natur entstanden. c) Christus hätte auch seiner Gottheit nach nicht vor der Zusammensetzung der Gottheit und Menschheit existiert (sowenig wie die Seele des Menschen vor dessen Werden; 10). Ferner wäre die Gottheit nicht bloß der leitende Mittelpunkt, das principium quod für Freude und Schmerz — wie die Orthodoxie lehrt —, sondern Lust und Leid hätten das göttliche Wesen selbst getroffen (12). Auch wäre Christus weder dem Vater und dem Heiligen Geiste wesensgleich noch den menschlichen Seelen und Leibern ähnlich. In dieser Beziehung hätte eine Gleichstellung der Union Christi mit der Union des Menschen zur Voraussetzung, daß das Einzelindividuum Mensch allen Seelen bezw. Leibern zumal gleich sei, daß „Mensch" und „Seele" bezw. „Mensch" und „Leib" identisch wären, und daß die Seele zum Leibe und der Leib zur Seele geworden wäre (13). Eine andere Folge wäre, daß die Dreiheit der Hypostasen im Wesen Gottes zur Vierheit würde oder aber, daß man Christus die Gottheit überhaupt absprechen müßte (14). Übrigens schlagen sich die Monophysiten selbst mit ihrem Satze, Christus sei eine zusammengesetzte Natur, woraus folgen würde, daß das Zusammengesetzte gleich seinen Teilen ist — die Konsequenz wäre nämlich die Annahme zweier Naturen in Christus. Verwerfen sie es aber, das Zusammengesetzte seinen Teilen gleichzusetzen, so kommen sie mit ihrem Bekenntnis der einen Natur unter Festhaltung der Gottheit zur Leugnung der Menschheit und der Gottmenschlichkeit Christi (15).

Im zweiten Teil rechtfertigt und erklärt Abû Qurra die den Vätern geläufige, vom Menschen hergenommene Analogie. Die Väter gebrauchen, sagt er, allerdings zur Veranschaulichung der Lehre von der Union Christi das Gleichnis vom Menschen, wenden es aber nicht in dem Sinne an, daß

Christus eine zusammengesetzte Natur sei wie der Mensch. Denn kein Gleichnis ist in allen seinen Teilen und Beziehungen zutreffend. So muß auch in unserem Falle vom Unpassenden und Unzutreffenden im Gleichnis mit dem Menschen abgesehen und darf nur das den tatsächlichen Verhältnissen Adäquate in jenem Gleichnis zugelassen werden (16). Unumwunden bekennen wir mit der Lehre der Heiligen Schrift, des nizänischen Konzils und der heiligen Väter: Christus ist das ewige, dem Vater wesensgleiche Wort Gottes, das aus der Jungfrau Maria Mensch geworden ist, nicht in der Weise, daß es sich etwa mit der Menschheit nur umkleidet hätte, sondern so, daß es wahrhaft zu einem Menschen und der Mensch wahrhaft zu Gott wurde (17. 19. 20).

Zwischen dem Menschwerden seitens Gottes und dem Gottwerden seitens des Menschen ist aber ein Unterschied; das erstere involviert nicht (scil. wie beim letzteren) eine Veränderung im Wesen und in der Natur, d. i. in der Gottheit, sondern das Wort Gottes ist auch nach der Menschwerdung vollkommen nach allen Beziehungen Gott geblieben, so daß es also nach der Inkarnation sowohl göttliche wie menschliche Natur besitzt (18). Es hat hierbei die vollkommenste und reinste Vereinigung stattgefunden, hinter welcher weit jene Verbindung zurückbleibt, in der zwei Naturen sich so vermischen, daß eine dritte zusammengesetzte entsteht, wie z. B. das Tor aus Holz und Nagel, der Mensch aus Leib und Seele (19). Dem Gottesworte werden wegen der hypostatischen Union göttliche und menschliche Prädikate, auch die gegensätzlichen, zugleich beigelegt (vgl. VIII 18). Der Gottheit sind aber die göttlichen Prädikate natürlicherweise eigen, der Menschheit aber nicht auf Grund ihrer Natur, sondern bloß auf Grund ihrer Union mit dem Logos (X 21). Zum Begriffe der Menschwerdung gehört noch folgendes: Was im Menschen der Intellekt ist: das Ausgangs- und Bewegungsprinzip aller menschlichen Tätigkeiten, für dessen Motionen sowohl der animalische Geist als auch alle Organe des Körpers disponiert und empfänglich sind, das ist in der Person Christi der Logos. Das Wesen einer menschlichen

Persönlichkeit macht die Zusammensetzung und die Sammlung aller menschlichen Kräfte, Bewegungen und Tätigkeiten aus. Diese menschlichen Potenzen eignen auch der Person des menschgewordenen Logos, und er bedient sich ihrer nach freiem Ermessen, aber nicht wie toter Werkzeuge, da sie keineswegs wegen ihrer Verbindung mit der göttlichen Natur aufhören, wie die Maroniten meinen, sonst gäbe es für ihn keine vollkommene Menschennatur, wie es kein Feuer ohne Brennen gibt. Aber die menschlichen Tätigkeiten kommen dem Logos nicht als solchem zu, nicht auf Grund seiner göttlichen Natur, sondern nur insofern er das principium movens für dieselben ist und sich die Menschennatur für deren Gebrauch disponiert hat. Leugnung der vollkommenen Menschennatur in Christus führt zur Leugnung der Menschwerdung des Logos (22). Ein Gleichnis von der Sprache des Menschen: Wenn auch der Intellekt mittels des animalischen Geistes und des entsprechenden Nerves die Bewegung der Zunge anregt, so muß doch die Zunge zu den ihr gegebenen Bewegungen befähigt, disponiert sein, um die Sprache hervorbringen zu können, sie besitzt also lebendige Tätigkeit, Natur; ihre Bewegungen eignen ihr von Natur aus. Auch der Zunge Christi muß demnach kraft ihrer eigenen Natur Bewegung, Tätigkeit zukommen, aber hier ist es — ein einzigartiger Fall! — nicht der menschliche Intellekt, sondern die Person des Logos, die mittels des menschlichen Intellektes und sämtlicher Vermögen der Menschennatur wirkt. Somit sind es zwei Wirkungsweisen, eine menschliche und eine göttliche, ohne daß aber die menschliche einer eigenen Person angehört. Der einen Person des Logos eignet sowohl die Tätigkeit der göttlichen als auch die Tätigkeit der menschlichen Natur (23).

Die Gottheit war über die Menschheit förmlich ausgegossen, so daß sie diese nicht bloß leitete und regierte, sondern in unendlich vollkommener und erhabener Weise über sie stand als die Seele über dem Leibe. Dabei war die Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit nicht eine launenhafte, sondern eine feste und zielbewußte, und namentlich war der Intellekt so von der Gottheit übergossen, daß

nichts Unmoralisches Platz hatte und daß die Entschließung der Erlösung stattfand (24).

Die Väter bedienten sich des Gleichnisses von der Union im Menschen — ein besseres stand ihnen nicht zu Gebote — nur wegen des angeführten Vergleichungspunktes: Bewegungs- und Tätigkeitsprinzip beim Menschen ist der Intellekt, in Christus die göttliche Hypostase, so zwar, daß letztere schon jeder ersten Regung des menschlichen Intellektes in Christus zuvorkam und sie ordnete (25). Die Einwirkung der menschlichen Seele auf den Körper ist eine endliche und beschränkte, oft unzureichende. Deshalb muß ja die Seele im moralischen Leben Gewalt anwenden und, wie die Heiligen getan, übernatürliche Hilfe in Anspruch nehmen, um die Übermacht über den Leib zu behalten. In der Union Christi aber hat die göttliche Natur unbegrenzte Macht über die menschliche, ohne daß aber letztere gänzlich wie in einer Mischung in der Gottheit aufgeht. Trotz der Verbindung mit der Gottheit blieben die menschlichen Accidentien und Tätigkeiten, hatten aber in der Gottheit ihr Ausgangsprinzip und waren in den Zustand der Vollkommenheit erhoben (26).

Nähere Beschreibung der göttlichen und menschlichen Wirkungsweise Christi: Dem Gottesworte (in seiner Inkarnation) werden die göttlichen Vollkommenheiten und Tätigkeiten attribuiert, aber auch nicht-göttliche Tätigkeiten. Unter den verschiedenen Gesichtspunkten seiner beiden Naturen sagt man: Das Gotteswort ist Mensch und nicht Mensch, menschliche Dinge wirkend und empfangend und solche nicht wirkend und empfangend, leidensfähig und nicht leidensfähig, Gott und nicht Gott, Göttliches wirkend und solches nicht wirkend. Die menschlichen Accidentien, namentlich des Leidens, treffen aber das menschgewordene Wort nur, weil und insoweit der göttliche Wille es zuließ, nicht aus Naturnotwendigkeit (29—31).

Diese Lehre findet man auch in den Schriften der Väter, wenn man ihre Ausdrucksweise im rechten Sinne nimmt. Die Korrektheit der Ausdrucksweise eines jeden über den vorwürfigen Gegenstand handelnden Schriftstellers, sowohl der Väter wie der Irrlehrer, ist zu beurteilen nach dem

dogmatischen Standpunkte und nach der Tendenz des einzelnen (32). Nur nach diesem Grundsatze darf auch das Chalcedonense und die epistola dogmatica des Papstes Leo beurteilt werden, und zu Unrecht und mit Verdrehung des Sachverhaltes beschuldigen die Monophysiten dieselben des Nestorianismus (33). Die Urgierung des Analogon vom Menschen führt zu den verderblichsten Konsequenzen, namentlich zur Unmöglichkeit der Menschwerdung und der Erlösung (34. 35).

Unter dem Gesichtspunkte des Todes Christi führt Abû Qurra über die hypostatische Union noch weiter aus: Der Art seines Menschwerdens entsprechend (VIII 24) war auch das Sterben Christi wie beim Menschen die Scheidung der Seele vom Leibe. Die hypostatische Verbindung des Logos sowohl mit dem Leibe als mit der Seele wurde dabei nicht aufgelöst. Was nämlich beim Menschen die dem Leibe und der Seele eignende „Persönlichkeit", das Person bildende Prinzip (Abû Qurra nennt es „die Kraft, welche dem Leibe und der Seele ihrer Natur nach zukommt", vgl. X 22), das ist, nur in noch weit höherer, vollkommener Weise, für den Leib und die Seele Christi die ihnen subsistierende Hypostase des ewigen Sohnes (VIII 25). Wäre, wie Severus lehrte, ein aus Gottheit und Menschheit zusammengesetztes, weder ein bloß göttliches noch ein bloß menschliches Wesen am Kreuze gestorben, so hätte der Tod dieses Wesens nach Analogie des Todes des Menschen, der in der Trennung der Seele vom Leibe besteht, eine Trennung der Gottheit von der Menschheit sein müssen. Die notwendige Konsequenz wäre die Unmöglichkeit der Auferstehung des von der Gottheit Verlassenen, Gekreuzigten und Begrabenen (17). Zu derselben Folgerung, abgesehen von anderen Absurditäten, führt die jakobitische Lehre, Gott sei am Kreuze gestorben: infolge der Einfachheit der göttlichen Natur könnte ihr Tod nur eine Auflösung in das Nichts sein. Mit dem Tode des Sohnes Gottes wäre also das göttliche Wesen selbst vernichtet, müßte somit auch einen Anfang, eine Erschaffung oder eine zeitliche Erzeugung haben. Und der Leib Christi müßte ewig der Verwesung verfallen und seine Seele in die

Hölle gebunden sein ohne eine Möglichkeit der Auferstehung (15. 16).

e) Maria ist für Theodor Abû Qurra auf Grund seines christologischen Bekenntnisses und in Gemäßheit der katholischen Lehre die Gottesgebärerin (VIII 14; X 17 u. a.), auch die „reine Jungfrau" (VI 4. 7; X 17 und noch oft), die „auserwählte Jungfrau" (X 17). Über die Sündenlosigkeit Mariens drückt er sich sehr klar und bestimmt aus: Der Heilige Geist hat sie von jeder Makel der Sünde rein gemacht (VI 5); die Sünde hat Maria nicht verderbt (wörtlich: „nicht in Unordnung gebracht" XI 15); sie ist der göttlichen Natur teilhaft geworden (ebd.). Insofern ist die Bundeslade ein Vorbild von ihr (ebd.).

D. Die anthropologischen Fragen.

Seine Erörterungen über die menschliche Natur bringt Abû Qurra, wie schon gezeigt, im Zusammenhange mit der Beschreibung der Menschwerdung, jene über den gefallenen Zustand des Menschen dienen ihm zur Darlegung der Notwendigkeit der Erlösung und der Rechtfertigung und des Zweckes der Inkarnation. Der Willensfreiheit widmet Abû Qurra zwar eine eigene Schrift (IX), behandelt sie aber doch nur in Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge der Sünde und des Bösen in der Polemik mit ihren Gegnern. Auch für ihn haben also die Fragen über die natürlichen Kräfte des Menschen, seine Freiheit, das Verhältnis zwischen Seele und Leib usw. weniger philosophisches als dogmatisches Interesse. Seine diesbezüglichen Doktrinen seien hier im Zusammenhange skizziert.

Die beiden konstitutiven Bestandteile der menschlichen Natur sind Leib und Seele. Sie bilden in ihrer Zusammensetzung eine einzige Natur (X 4). — Der Körper für sich besteht aus einer weise abgemessenen Vermischung der vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde und ist ein Werk der göttlichen Schöpfermacht. Die mit diesen Elementen verbundenen Kräfte lassen das Leben des Körpers entstehen, den Körper nämlich für sich oder absolut betrachtet. Das Leben des menschlichen Körpers ist dasselbe wie das der

Tiere (5). Auf die gleiche Weise entstanden und existierend wie dieses, erhält es sich auch auf gleiche Weise durch Ernährung und Fortpflanzung (4). Dem menschlichen Körper wie dem Tiere inhäriert auch das gleiche Accidens des Todes, welcher in dem Verfalle und in der Auflösung seiner Elemente und seiner Kräfte besteht (5). Abû Qurra versteht also unter dem Leben des Körpers das rein vegetative und sensitive Leben und will davon nur theoretisch gesprochen haben. Wenn er es auch unterläßt, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß der menschliche Leib in Wirklichkeit kein anderes Lebensprinzip hat als nur die Seele, so scheint er dies doch implicite damit auszusprechen, daß er den Leib als eine inkomplete Substanz bezeichnet, mit dem Satze nämlich: Der Leib kann allein vor seiner Zusammensetzung mit der Seele nicht existieren (7).

Ganz anders geartet als der Leib ist die Seele — wieder abstrakt und absolut betrachtet. Sie ist immateriell (5), lebendig, vernünftig, unsterblich (4. 6). Ihr Leben ist „ein nacktes, entkleidetes Leben, mit dem das aus den materiellen Naturen (Elementen) kommende Leben (der Körper) keine Gemeinschaft hat“, und ist infolgedessen frei von allen tierischen Instinkten (4). Aber auch für die Seele gibt es vor ihrer Zusammensetzung mit dem Leibe keine Existenz für sich (7).

Sind Körper und Seele verbunden und vereinigt zu einer einzigen Natur, so ist die Menschennatur, der Mensch, gegeben. Dem Begriffe Mensch kommen zu die Accidentien Leben, Vernunft, Sterblichkeit (4. 21), Wahl- und Willensfreiheit (IX 13. 14). Das Leben des Menschen ist verschieden vom Leben des Leibes und dem der Seele, denn es ist ein aus immateriellem und materiell-tierischem Leben zusammengesetztes (X 4. 6), und das Aufhören dieses Lebens, der Tod, besteht in der Trennung oder Auflösung der beiden Bestandteile, des Leibes und der Seele (X 5; VIII 17).

So sehr Abû Qurra bisher die strikteste Dichotomie im Menschen betont hat, scheint er, wenn er das Tätigkeitsprinzip in der hypostatischen Union erklären will, zu einer Trichotomie zu kommen. Er führt aus: Die menschlichen Tätigkeiten

vollziehen sich „mittels jener (drei) Teile, aus welchen der Mensch zusammengesetzt ist und welche in ihm nach Abgemessenheit der menschlichen Zusammensetzung in aller Vollkommenheit vereinigt sind, d. i. mittels der Seele und des Geistes (Intellektes, ʿaql) und des Leibes (X 22). Er wiederholt sogar noch einmal die Koordination: Intellekt und Seele und Leib (ebd.). Der Intellekt ist seiner Natur nach rein und frei von jeglicher Materie. Die Seele in obiger Dreiteilung faßt Abû Qurra näherhin als „seelischen (psychischen) Geist“ (*πνεῦμα ψυχικόν*), läßt sie vom Intellekt „verborgenerweise“ eingeschlossen sein und weist ihr ihren Sitz im Gehirne an. Das wechselseitige Verhältnis zwischen Intellekt, Seele (seelischem Geiste) und Leib ist dieses: Der Intellekt ist das sowohl die Bewegungen als überhaupt alle vegetativ-sensitiven Lebensfunktionen anregende und leitende Ausgangsprinzip. Er wirkt aber nicht direkt auf den materiellen Bestandteil der Menschennatur ein, sondern durch Vermittlung des psychischen Geistes, und zwar wieder durch Inanspruchnahme des von ihm ausgehenden und alle leiblichen Organe bewegenden Nerves. Nimmt man die Zunge zum Beispiel, so werden ihre Bewegungen, die ja die Sprache zur Folge haben, unmittelbar veranlaßt von dem Nerv, der aus dem Gehirne zu ihr führt. Im Gehirne ist der psychische Geist. Letzterer erhält seine Direktiven vom Intellekt (23. 24; vgl. 30). Obwohl also der Intellekt etwas ganz Immaterielles ist, wird er doch für die Tätigkeiten der materiellen Zunge verantwortlich gemacht, sowohl physiologisch wie ethisch (24). Er ist das Subjekt aller Potenzen, deren Tätigkeiten an leibliche Organe gebunden sind. Intellekt, Seele (psychischer Geist) und Leib in ihrer harmonischen Zusammensetzung und wohlproportionierten Vermischung machen den wahren Menschen aus (22).

Von einer Hinneigung zur trichotomischen Lehre der Apollinaristen kann jedoch bei Abû Qurra nicht die Rede sein. Er behauptet trotz der koordinierenden Aufzählung von drei Bestandteilen der Menschennatur keine wesentliche Verschiedenheit von Intellekt und Seele, sondern bloß eine beziehungsweise, und namentlich ist er weit entfernt, die

vegetativen Lebensfunktionen dem physischen Geist allein als einzigem Lebensprinzip zuzuschreiben, betont vielmehr wiederholt, daß der Intellekt (die vernünftige Seele) das einheitliche Prinzip aller Bewegungen und Funktionen im Menschen ist. Übrigens drückt er sich in seinen folgenden Ausführungen (27) klar und unzweideutig dahin aus, daß die Seele schlechthin es ist, welche den Leib sowohl belebt als auch bewegt. Ohne es ausdrücklich auszusprechen, unterscheidet Abû Qurra somit in der Seele eine zweifache Art von Tätigkeiten, eine intellektive — und als deren Träger nennt er die Seele Intellekt —, und eine animalische, dieser untergeordnete, — und als deren Träger heißt er die Seele animalischen (psychischen) Geist, wofür er manchmal allerdings mißverständlicherweise das Wort Seele allein gebraucht.

Von der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib belehrt uns Abû Qurra ferner, daß die Seele, obwohl sie durch den Leib tätig ist und ihn beherrscht (IX 13; X 25), dem Einflusse des Leibes doch zugänglich und zu Konzessionen an seine Begierlichkeit geneigt ist (X 26).

Über den Urzustand des Menschen bemerkt Abû Qurra nur, daß Gott den Adam nach seinem Bild und Gleichnisse erschuf (VIII 28). An dem Verluste dieses gottebenbildlichen Standes trägt der Satan die äußere Veranlassung. Aus Eifersucht und mit schlauer Bosheit brachte er Adam zu Fall und unter seine Dienstbarkeit. Durch seine Sünde zog Adam auch seine Nachkommen mit ins Verderben. Außer der Sündenbefleckung war auch die Schwächung des menschlichen Willens eine Folge der ersten Sünde (ebd.). Immerhin bleibt Adam für seine unselige Tat verantwortlich, und es muß bestritten werden, daß eine ihm von Gott angeschaffene Schwachheit der Natur die Schuld trage (ebd.).

In gleicher Weise ist auch jeder Mensch für seine bösen und guten Handlungen selbst verantwortlich, denn er ist durch Gottes Güte seiner Natur nach mit dem Gute der Willensfreiheit ausgestattet (IX). Dieses Dogma verteidigt und begründet Abû Qurra in folgender eingehender Ausführung.

Jene Selbstentschuldigung, welche die sittliche Verantwortlichkeit leugnet und die Ursache der Sünde der Unüberwindlichkeit der bösen Begierlichkeit zuschreibt, läuft hinaus auf zwei Irrlehren, die da sind: a) die Behauptung einer anerschaffenen Prädestination zum Guten oder Bösen, b) die Lehre von der Beraubung der (ursprünglichen) Willensfreiheit und von der Willensnötigung (IX 1).

Erstere Irrlehre widerspricht völlig der Gerechtigkeit Gottes. Gebote und Verbote mit ihren Verheißungen von Belohnung und Strafe wären zwecklos, Gottes ganz unwürdig und ungerecht von ihm (3). Man kann nicht die den verschiedenen Tieren eigentümlichen Triebe in ihrer Lebensweise zur Verteidigung der anerschaffenen Vorausbestimmung ins Feld führen. Denn es steht dem Schöpfer freilich frei, seinen Geschöpfen Triebe anzuerschaffen, wie er will, aber diese Triebe sind keine Befehle Gottes (4), deren Nichtbeachtung wie bei den Menschen einen Schuld- und Strafgrund abgibt (5). Die Willensfreiheit ist eine bei allen Völkern anerkannte Tatsache, denn sie ist die notwendige Voraussetzung jeder Gesetzgebung, Justiz und Regierung (6).

Wollte man mit der zweiten Irrlehre behaupten, der Mensch habe seine ursprüngliche Willensfreiheit durch erlittenen Zwang verloren, so stände man vor dem Dilemma, als Ursache der Freiheitsberaubung entweder Gott oder etwas Außergöttliches zu bezeichnen. Die erstere Annahme führte in allen drei Eventualitäten zu einer absurden Verkennung und Erniedrigung des göttlichen Wesens: Gott hätte nämlich dem Menschen seine Willensfreiheit genommen entweder nach anfänglicher Unwissenheit und erst später eingetretener Erkenntnis der Folgen derselben, d. i. eines Mißbrauches seitens des Menschen, also gewissermaßen aus Reue, oder aus Neid unter Verkehrung seiner vorausgehenden Güte, oder mit der schon von Anfang an gehabten Absicht der späteren Zurücknahme des anerschaffenen Gutes, also aus Böswilligkeit (7). Auch die zweite Annahme hat dem Wesen Gottes widersprechende Konsequenzen. Ginge die Unterdrückung der menschlichen Willensfreiheit von einem Geschöpfe Gottes aus, so hätte Gott die Zerstörung seines

eigenen Werkes (der Willensfreiheit) verhindern müssen entweder durch Nichterschaffung eines solchen Zerstörers oder durch schützende Dazwischenkunft, und nimmt man als Bezwinger des menschlichen Willens ein nicht geschaffenes Wesen, so kommt man zum manichäischen Dualismus. Diesem zufolge steht dem guten göttlichen Prinzip ein böses, der Satan, gegenüber. Dieser hat dem guten Wesen die Seelen entführt und sie in die Leiber, die seinem Machtbereich entstammen, gefesselt, und so hält der Leib die Seele unter seiner Gewalt und Herrschaft (7. 11).

Diese Lehre des Manes ist schon in sich widersprechend, denn es wäre Sache ihrer Bekenner, die Seelen mit Hilfe des guten Prinzips aus den Leibern zu erlösen, statt ihnen Gebote zu geben, die sie so, wie sie an die Herrschaft des Leibes gebunden sind, unmöglich befolgen können (8). Zu derselben Inkonsequenz führt die manichäische Auslegung von Mt. 7, 18. Wenn die Seele von Natur aus, wie ein guter Baum, Gutes hervorbringen muß, dann ist es doch überflüssig, ihr das Gute anzubefehlen. Mit jenem Evangelienwort ist nicht die natürliche Anlage gemeint, sondern die (dem freien Willen anheimgegebene) Gesinnung. Diese aber kann sich ändern sowohl zum Guten wie zum Schlimmen. Entweder ist die Lehre des Manes falsch, schon deshalb, weil sie seiner eigenen Deutung des Evangeliums stracks entgegen ist, oder es ist überhaupt seine Auslegung falsch (9). Seine Lehre bringt sich und ihn sogar selbst in den Verdacht der Lüge und Falschheit; denn ihr zufolge ist seine Seele vom Leibe gezwungen zu allem Bösen, also auch zur Lüge. Somit ist seine Behauptung von der Herrschaft des Leibes bezw. des Bösen ebenso falsch wie die, womit er sich für wahrhaft und glaubwürdig ausgibt, einem Menschen gleichend, der sich mit seiner eigenen Sprache stumm heißt (10). Auch in dem Falle, daß Manes sich die Freiheit von einem dem bösen Prinzipe unterstehenden Leibe zuschreibt, also eine Ausnahme von der Allgemeinheit, verwickelt er sich in unlösbare Widersprüche. Entweder war gegen ihn das Böse zu schwach, ist also er ihm überlegen, — dann muß er demselben entgegenarbeiten und die Seelen ihm entreißen;

wenn er es aber unterläßt, gibt er stillschweigend die Ungefährlichkeit des Bösen zu. Oder das Böse war gegen ihn nur schonend, — dann war es eben in diesem Falle nicht böse, sondern gut (11).

Mit seiner Lehre von der Allgewalt des Bösen stellt übrigens Manes seinen Anhängern ein schlimmes Zeugnis ihres sittlichen Wandels aus, da sie ja ihr zufolge lauter Mörder, Ehebrecher, Diebe, Lügner usw. sein müssen. Sind sie aber dieses tatsächlich nicht, so widerlegen sie durch ihren eigenen Wandel ihr religiöses Bekenntnis (12). Tatsächlich zeigt die Erfahrung die Falschheit des Manichäismus. Denn die Seele des gottesfürchtigen Menschen vermag den Leib sich dienstbar zu machen zur Selbstüberwindung, zur Verrichtung guter Werke, die dem Leibe unlieb und beschwerlich sind, zur Versagung von solchem, was dem Leibe angenehm ist. Aber auch umgekehrt vermag der Leib so wenig auf die Seele einzuwirken, daß er selbst äußerlich das Gute tut, während die Seele Böses denkt (13).

Nun kommt Abû Qurra zum uralten Problem der Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswissens mit der menschlichen Willens- und Wahlfreiheit, indem er sich gegen jene wendet, welche das Vorauswissen Gottes als Grund der Willensnötigung vorschützen, nachdem ihnen alle anderen Gründe zur Behauptung derselben entzogen sind. Was Gott zum voraus weiß, daß es geschehen werde, sagen sie, das muß auch eintreten (14). Aber, erwidert Abû Qurra, dann wäre Gott infolge seines Vorherwissens selbst ein Gezwungener und genötigt zu seinen vorausgesehenen Handlungen. Entweder muß man Gott das Vorherwissen absprechen oder ihn für Zwang und Nötigung zugänglich erklären oder ihn trotz seines Vorauswissens vom Zwange unabhängig und frei erklären, etwas viertes gibt es nicht. Wenn aber Gottes Vorauswissen ihn selbst nicht zwingt, so auch nicht den menschlichen Willen (14). Wie Gott seine eigene Tätigkeit nach außen aufs vollkommenste erkennt und weiß, so auch die von der freien Entschließung des menschlichen Willens abhängigen Handlungen und Unterlassungen des Menschen. Weder die göttlichen Tätigkeiten noch die menschlichen

Handlungen sind die Wirkung oder die Folge des Vorherwissens Gottes, sondern sind von ihm ganz unabhängig (15). Im besonderen ist der Mensch ganz frei im Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott, worin seinem Willen auch die Kräfte des Leibes zu Diensten stehen. Wohl kann freilich der Leib durch äußere Hindernisse und äußeren Zwang genötigt werden zu etwas, was der menschliche Wille nicht will, aber die Freiheit der inneren Gesinnung bleibt doch gewahrt, und gerade diese ist maßgebend für die ewige Vergeltung seitens des allwissenden Gottes. Das Schicksal in der Ewigkeit liegt also in der freien Macht des Menschen, solange er in der Welt ist (17. 18).

Man darf also auch nicht das Vorauswissen Gottes verneinen, um die menschliche Willensfreiheit zu retten. Die vielen Zeugnisse der Schrift für die auch auf die Zukunft gehende Allwissenheit Gottes betreffs böser Taten der Menschen unternimmt niemand so zu deuten, daß die Übeltäter wegen des Vorherwissens Gottes in ihren Handlungen unfrei und also entschuldigt gewesen wären. Namentlich lassen Mt. 26, 14 (Mr. 14, 21) und 25, 41 erkennen, daß es für Judas bezw. die gefallenen Engel eine durch ihre Willensfreiheit bedingte Möglichkeit gegeben hätte, das Böse zu unterlassen (19).

E. Die Lehre von der Kirche.

Über die Idee der Kirche (kanîsa, syr. k'nūštā) spricht sich Abû Qurra nicht eigens aus. Aber aus dem jeweiligen Zusammenhang, in welchem er das Wort gebraucht, ist ersichtlich, daß er in Übereinstimmung mit der Schrift- und Väterlehre eine sichtbare Gemeinschaft von Christgläubigen verstanden wissen will, sowohl die einzelnen Gemeinden, wie die von Antiochien und Syrien (I 21), als auch ihre Gesamtheit (I 21 ff.). „Unter jenen verschiedenen Kirchen, von welchen sich eine jede als die auf dem wahren Christentum begründete Kirche ausgibt", kann nur eine die von Christus gestiftete sein (I 17).

Einer besonderen Bevorzugung in Behandlung und Begründung erfreut sich bei Abû Qurra die lehramtliche

Autorität der Kirche und der Primat des Bischofes von Rom. Er widmet diesem Gegenstande eine eigene Abhandlung. Nachdem er die Wahrheit der christlichen Lehre überhaupt dargetan und mit dem Argumente der Wunder begründet hat (I, erst. Tl.), geht er daran, die Wahrheit der Orthodoxie zu beweisen einzig mit dem Hinweis auf die Autorität des kirchlichen Lehramts und den ihm schuldigen Gehorsam (I, zweit. Tl.).

Er geht dabei aus von dem den Rechtgläubigen und den Häretikern gemeinsamen Standpunkte der Annahme der Heiligen Schrift als Glaubensquelle (I 18). Da aber in der Auslegung des Schriftsinnes beide Teile auseinandergehen, ist kein Zweifel, daß nur eine Auslegung die richtige sein kann. Entweder muß man annehmen, daß es Christus gleichgültig ist, welchen Sinn man aus der Schrift herausliest, oder man muß sich zum allein wahren, vom Heiligen Geiste in die Schrift niedergelegten Sinne bekennen. Erstere Annahme führt notwendig zur judaistischen Äußerlichkeit des Buchstabens und zu einem rein äußerlichen, innerlich aber heuchlerischen und zwiespaltigen Dienste Gottes und Christi. Es könnte keine auch noch so falsche Deutung der Heiligen Schrift verwehrt sein, auch nicht die buchstäbliche Auffassung von Stellen wie Ez. 1, 24; 1, 27; Dan. 7, 9; Io. 10, 9; 15, 1, welche beim grobsinnlichen Verständnis der Unveränderlichkeit und Einzigkeit Gottes zuwider scheinen (ebd.).

Wie ist nun aber der wahre Sinn der Schrift zu finden? Der einzige und von Gott selbst gewiesene Weg zur Erkenntnis der Wahrheit ist die Autorität eines göttlich verordneten Lehramtes. So hat Gott schon im Alten Bunde durch Moses dem Volke Israel eine autoritative Lehr- und Richtergewalt gegeben in einem eigenen Kollegium von Priestern und Richtern. In allen Zweifeln des Rechtes und der Lehre sollte dasselbe kraft der ihm von Gott zukommenden Gewalt und mit dem Beistande des Heiligen Geistes entscheiden, und es mußte seinen Entscheidungen Gehorsam geleistet werden unter Todesstrafe für den Fall der Auflehnung. Daß diese Entscheidungen irrig gewesen wären, darf nicht angenommen werden, weil man sonst den Heiligen

Geist selbst des Irrtums beschuldigte (20). Nach diesem Vorbilde im Alten Bunde hat der Heilige Geist auch im Neuen Bunde eine Lehrautorität aufgestellt im Kollegium der Apostel mit Petrus als Oberhaupt, der tatsächlich seines Amtes waltete gemäß Act. 15, 7 ff. (21). Es ist hier zu beachten: Die beiden streitenden Parteien wandten sich in allen ihren strittigen Sachen an das gesamte Apostelkollegium und an das Apostelkonzil in Jerusalem, dem Petrus vorstand. Die Entscheidungen dieses Konzils erfolgten unter dem Beistande des Heiligen Geistes. Keiner der Streitenden, weder ein einfacher Gläubige noch ein Kirchenhirte, unterstand sich, die Wahrheit für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen, sondern sie unterwarfen sich dem Urteile der Apostel (22). Dieses alles wiederholte sich bei den auf das Apostelkonzil folgenden Kirchenversammlungen zu Nizäa usw. gegen die auftauchenden Irrlehren: ihre Entscheidungen galten als Entscheidungen des Heiligen Geistes, und bevor nicht die Konzilien gesprochen hatten, nahm man von keiner Seite eine Entscheidung an (25—29).

Jeder der auf diesen Konzilien verurteilten Häretiker handelt ungerecht, wenn er die Entscheidung des ihn verurteilenden Konzils ablehnt, während er die Sentenzen der vorausgehenden Konzilien als vom Heiligen Geiste kommend akzeptiert (26. 29). Die von den Häretikern erhobenen Beschuldigungen beruhen auf Unwissenheit und Ungerechtigkeit und sind ein Zeichen eines über das Urteil des Heiligen Geistes sich erhebenden Hochmutes, der gebührlicherweise zum geistigen Tode führt (31), wie die Folge des Widerstandes gegen das alttestamentliche Synedrium die Involvierung der Todesstrafe war (35). Dieselbe Anmaßung mit den gleichen Folgen liegt in dem Vorwurfe des Häretikers, das ihn verurteilende Konzil könne nicht vom Heiligen Geiste geleitet sein, weil es mit einem früheren in Widerspruch stände; er unterfängt sich, mit dem Konzil zu diskutieren und sein Urteil über dessen Urteil zu setzen (34). Ein anderer Vorwurf der Häretiker betrifft das übliche Verbot der Konzilien, ihre Entscheidungen abzuändern, etwas davon hinwegzunehmen oder dazuzufügen. Ein jeder Häretiker beruft sich

gegenüber jenem Konzil, das seine Verurteilung ausgesprochen, auf dieses Verbot des vorausgehenden Konzils, aber mit Unrecht; denn mit dem genannten Verbote will das Konzil — übereinstimmend mit dem Heiligen Geiste, bei dem ein Widerspruch ausgeschlossen ist — wie mit einer Arznei lediglich die akute Krankheit der verdammten Häresie heilen, nicht aber erklären, daß späterhin neu entstandene Krankheiten, d. i. Häresien, nicht auch wieder geheilt werden dürften (33).

Die Begründung der Primatialrechte Petri und seiner Nachfolger in Rom flicht Abû Qurra in diese Ausführungen mit ein. Danach ist Petrus das Haupt (râs), das Oberhaupt (ra'îs), der Vorsteher ('imâm) der Apostel gemäß Mt. 16, 18; Io. 21, 15—17; Lc. 22, 32 (I 22. 23). Er ist das Fundament der Kirche, speziell bestimmt zum Hirtenamt (23) und vom Heiligen Geiste auf den Bischofsstuhl in Rom als Stellvertreter Christi gesetzt (VIII 31). Der Glaube des Petrus ist der wahre Glaube (I 23). Abû Qurra selbst beteuert, seine Lehre vom Tode Christi auf die Grundlage des Petrus aufzubauen (VIII 31). — Mit Lc. 22, 32b meint Christus nicht den Petrus bezw. die Apostel (als seine „Brüder") allein, sondern die Nachfolger in seiner Würde, die die Bischöfe in Rom sind. Somit haben diese von Christus das Amt überkommen, über die Reinheit der wahren Lehre gegenüber den Häresien zu wachen. Hätte Christus für eine solche Autorität nicht gesorgt, so wäre ja die Kirche nach dem Tode Petri in den späteren Wirren der Häresien ohne Trost und ohne Rettung geblieben und das Wort Christi Mt. 16, 18 wäre hinfällig geworden (I 24). Abû Qurra schreibt geradezu dem Petrus die Leitung der sechs allgemeinen Konzilien und die Bestärkung der Gläubigen durch die Aussprüche eines Konzils zu (VIII 31).

Tatsächlich haben die römischen Bischöfe immer ihres Lehramtes als Wächter der Wahrheit gewaltet. Denn als sich die Irrlehren des Arius, des Nestorius usw. erhoben, traten gegen sie die bezüglichen Konzilien zusammen auf Befehl des Bischofes von Rom, „der Weltstadt" (I 25—29; VIII 31). Obwohl Abû Qurra jedesmal die Berufung der

Konzilien „auf Befehl des Bischofes von Rom" behauptet und hervorhebt, gesteht er doch auch zu, daß eine solche Berufung von seiten der Kaiser in Konstantinopel tatsächlich geschah, und verteidigt dieselbe gegenüber dem Vorwurfe der Häretiker, die Konzilien hätten eben wegen ihrer Berufung durch den Kaiser keine kirchliche Autorität. Wenn etwa dieser Vorwurf seitens der Monotheleten gegen das 5. und 6. Konzil erhoben wird und sie ihm deshalb den Gehorsam entziehen, so müssen sie konsequentermaßen auch den von den früheren Konzilien Verurteilten das Recht einräumen, mit derselben Entschuldigung sich der Pflicht der Unterwerfung zu entschlagen. Ebenso die Jakobiten und Nestorianer. Jedoch kann man es überhaupt den Konzilien nicht verargen, daß ihre Einberufung durch die Kaiser geschah. Vielmehr muß die Kirche diesen dankbar sein, daß sie ihr die Stütze des weltlichen Armes liehen, die Konzilsväter als Gäste aufnahmen, für Ruhe und Ordnung sorgten und so eine ungestörte Beratung ermöglichten, und schließlich die Beschlüsse der Konzilien ausführten, ohne sich selbst in die Diskussion einzumischen. Den Konzilien die Unterstützung durch die Kaiser als Unrecht auslegen heißt einem Arius und Macedonius, welche das ganze Christentum zu vernichten drohten, Vorschub leisten und das Christentum auf das Judentum zurückschrauben wollen (32).

Es sei hier noch eigens betont, daß nach Abû Qurra sowohl die lehramtliche Tätigkeit der Kirche (I 16. 18. 20 ff.; XI 3 für die Verehrung der Bilder!) als auch die Leitung des einzelnen Gläubigen eine Wirkung des Heiligen Geistes ist. In letzterer Beziehung lehrt er: Der Heilige Geist muß mit seiner Gnade dem Verstande des Menschen zuhilfe kommen, daß er von der Wahrheit der christlichen Glaubensgeheimnisse überzeugt wird (I 11. 13; II 6). Die wahre Weisheit wird nur durch den Heiligen Geist erworben (XI 3). Während seine Gnade denjenigen gerne beisteht, welche mit aufrichtiger Gesinnung die Wahrheit suchen (VIII 31; X 2), wird sie den Sündern zur Strafe entzogen, damit sie wieder das Licht der Weisheit durch Buße suchen lernen (VIII 31). Vor allem aber ist der Heilige Geist über die

heiligen Väter ausgegossen und hat durch ihren Mund gesprochen, die Wahrheit und himmlische Weisheit gelehrt.

Über die Sakramente und die kirchlichen Kultübungen finden sich bei Abû Qurra nur einige Andeutungen. Bezüglich der Taufe sagt Abû Qurra: Wasser wird in ein Becken (Bassin) gegossen und geweiht und darin ein Mensch untergetaucht. Vor seiner Eintauchung ist er alt und von verderbter Natur, ein Kind des Fleisches, nach der Erhebung aus dem Taufwasser ist er neu, rein, ein Kind Gottes (XI 2). Die Taufliturgie ist von den Aposteln überliefert (XI 7). — Die Vollziehung der Eucharistie beschreibt er so: Brot und Wein werden als Opfergaben zum Altar gebracht, und darüber wird ein Wort gesprochen; dadurch werden sie Leib und Blut Christi und werden genossen, ohne daß eine Veränderung wahrgenommen wird (2. 7). Das Opfer der Christen ist der Leib und das Blut Christi, durch Konsekration verwandelt aus Brot und Wein (16). — Von den übrigen Sakramenten erwähnt Abû Qurra den Chrisam (Firmung) und die Handauflegung (Priesterweihe XI 7). Wie diese rechnet er auch die Einweihung der Kirchen und den Gebrauch („das Schlagen") der Glocken zu den apostolischen Traditionen (ebd.).

F. Die Lehre von der Bilderverehrung.

Zur Abfassung der Schrift über die Verehrung der Bilder (XI) wurde Abû Qurra veranlaßt durch den Bericht eines Bischofes (?) Janah, daß viele Christen aus Scheu vor den bilderfeindlichen Moslimen und Juden die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen aufgegeben hätten, und durch deren Bitte, eine Rechtfertigung des Bilderkultes und eine Widerlegung der Gegner zu schreiben (1). Diesem Auftrage wird Abû Qurra in folgender Weise gerecht.

Zunächst ist es inkonsequent seitens jener Christen, die Bilderverehrung aus Rücksicht auf den Anstoß bei den Bilderfeinden aufzugeben. Denn unter solcher Rücksichtnahme müßten sie auch noch viele andere Geheimnisse des Christentums darangeben, nämlich den Glauben an die Vaterschaft Gottes, an die Ewigkeit des Sohnes, die Dreifaltigkeit, die

Menschwerdung des Sohnes Gottes und seine Erniedrigung, die Eucharistie, die Taufe, weil dieses alles den Ungläubigen Torheit ist (2). Die Christen sollten es ertragen können, von diesen für töricht gehalten zu werden, denn die Torheit ist nach der Lehre der Heiligen Schrift auf seiten jener (3). Die Juden glauben ja übrigens gar vieles Wunderbare im Alten Testament, was den Weisen der Welt noch viel lächerlicher erscheint als das, was die Juden den Christen vergargen (4). Dasselbe gilt von den Anthropomorphismen im Alten Testament, welche sie entweder im buchstäblichen Sinne nehmen oder im höheren Sinne, dann aber auch anderes Körperliche (scil. die Darstellung in Bildern) zugeben müssen. Übrigens ist erst durch die christliche Auslegung der wahre Sinn des Alten Testamentes erschlossen worden, um so verwunderlicher ist also das Verhalten jener Christen (5).

Die Notwendigkeit der Annahme der Bilderverehrung ergibt sich (indirekt) aus der Notwendigkeit der Annahme des Evangeliums, das durch die Wunder, die erfüllten Weissagungen und durch die Lehre der „geistlichen Philosophen" beglaubigt ist, sowie aus der apostolischen Tradition in der Kirche (6). Letztere ist für die Bilder so sicher wie andere Überlieferungen von den Aposteln, deren die Heilige Schrift keine Erwähnung tut (7). Zeugnisse für die seit Apostelzeiten erscheinende Übung und für die Pflicht der Bilderverehrung bieten (Pseudo-)Dionysius, Eusebius und Gregor der Theologe, die wegen ihrer hohen Autorität angenommen werden müssen (8).

Kontroverse mit Juden und Moslimen bezüglich des göttlichen Verbotes der Verehrung überhaupt und der Bilderverehrung im besonderen: Die Berufung der Juden auf Ex. 20, 2—5 ist hinfällig, denn ihrer Auffassung dieser Stelle als einem Verbote jeglicher auf Außergöttliches abzielenden Verehrung widersprechen zahlreiche Beispiele im Alten Testament und sogar ausdrückliche Befehle Gottes für eine solche Verehrung (9 u. 10). Bezüglich letzterer (Gen. 49, 8; Ps. 71, 11) steht der Jude vor dem Dilemma, entweder das christliche Dogma von der Gottheit Christi oder die Falschheit seiner Auffassung von dem Verbote der Verehrung zu

bekennen (9a). Es ist ein Unterschied zwischen Verehrung (durch προσκύνησις = suǵûd) und kultische Anbetung (ʿibâda). Dem Vorwurfe seitens der Moslime aber, die Verehrung bei den Christen sei Anbetung, steht ihr Koran entgegen, der ebenfalls zum wiederholtenmal von einer Proskynesis vor Menschen sogar auf Gottes Befehl erzählt (9b). Die Perhorreszierung von Darstellungen lebender Wesen einerseits und das Erlaubthalten von Darstellungen lebloser Pflanzen anderseits zufolge von biblischen Beispielen ist ganz inkonsequent (10). Die bei den Christen üblichen Ehrenbezeigungen vor Bildern gelten nicht dem rohen Stoff und dem Orte, sowenig wie die im Alten Testament bezeugten Prostrationen der Patriarchen und Propheten vor der Schechinah und vor anderen Manifestationen Gottes oder auch nur vor Würdepersonen (11). Dem Einwande, zwischen diesen Erscheinungen Gottes und den gefertigten Bildern bestehe ein großer Unterschied bezüglich des Verhältnisses zum eigentlichen Gegenstande der Verehrung, ist zu begegnen mit dem Hinweis auf die von Gott selbst verordnete Eingravierung der Namen der zwölf Stämme Israels auf die Edelsteine im hohenpriesterlichen Ephod (Ex. 28). Gleich diesen geschriebenen Namen, die ja auch bloß bildlicher Ausdruck von Gedanken sind, seien die Bilder Christi und der Heiligen sogar noch mehr geeignet, Erinnerungszeichen an die verehrten Personen zu sein. Übrigens lassen ja auch die Juden und Moslime eine Verehrung oder Entehrung der bloß geschriebenen Namen ihrer Propheten als diesen selbst erwiesen gelten (12). Daß dies auch die Anschauung der Bibel ist sowohl bezüglich der Abbildungen wie des geschriebenen Wortes, bezeugen Is. 49, 16–18; Ez. 4, 1—3 und Jer. 51, 59–64 (13).

Die Verehrung der Heiligenbilder geschieht, um sich der vermittelnden Fürbitte der Heiligen bei Gott zu versichern. Diese Fürbitte seiner Freunde ist Gott nach vielen Beispielen in der Heiligen Schrift erwünscht und von Erfolg begleitet, auch nach ihrem Tode noch, ähnlich wie die Fürsprache der Höflinge für einen Petenten beim König (14).

Den Gesetzestafeln mit dem geschriebenen Worte Gottes,

aufbewahrt in der Bundeslade, gebührte mit Recht hohe Verehrung; denn sie waren nach Andeutungen der Heiligen Schrift selbst ein Vorbild der Menschwerdung des wesenhaften Wortes Gottes, was die Juden in ihrer Blindheit nicht verstehen wollen. Eine ähnliche typische Beziehung hat auch der von Josue aufgerichtete Stein des Zeugnisses (15). Man kann nicht einwenden, die genannten bildlichen Darstellungen im Alten Bunde hätten bloß deshalb Verehrung erfahren, weil mit ihnen wunderbare Geschehnisse und Erscheinungen verbunden gewesen wären, welche den Heiligenbildern mangelten. Denn fürs erste ist zu beachten, daß diese Wunder den Israeliten wegen ihrer Hartköpfigkeit notwendig waren, um ihnen die Erhabenheit und Ehrwürdigkeit jener Dinge nahezulegen, während die Christen solcher Stützen für ihren Glauben nicht bedürfen, und fürs zweite entbehrt auch das Christentum nicht — der Ungläubigen und der einfältigen Christen wegen — der Wunder bei den Bildern und Reliquien der Heiligen, wie die Erfahrung in zahlreichen Beispielen erweist und alle Zeitgenossen im besonderen von einem frevlen Spiele mit einem Kreuze wissen (16). Die buchstäbliche Auffassung der Schriftworte würde den Juden im Gehorsam gegen Gott auf Grund von Is. 66, 1 zwingen, sogar den Staub der Erde zu verehren. Übrigens werden die Juden selbst bei einer abergläubischen Verehrung eines in Jerusalem befindlichen, angeblich aus dem Paradiese stammenden Steines betroffen, demzufolge sie auch die Paradiesesströme verehren und ihre Prostrationen in der Paradiesesrichtung machen müßten (17).

Daß Gott im Alten Bunde tatsächlich ein Verbot der Bilderverehrung aussprach, hatte seinen Grund in der Gefahr, daß die Israeliten sich dem Götzendienste ergeben würden, zu dem sie ohnehin geneigt waren, also eine etwaige offene Erlaubnis zu ihrem Schaden ausgeschlagen wäre, wie die einem Kinde gegebene Erlaubnis, ein Schwert zu führen. Ein absolutes Verbot hatte Gott nicht intendiert. Diese weise Rücksichtnahme fiel für die Christen weg, was die Apostel wohl wußten und weshalb sie die Bilderverehrung erlaubten und einführten. Dieselbe prophylaktische Tendenz hatte das

alttestamentliche Speisenverbot. An und für sich gibt es nach den eigenen Worten der Schrift nichts Unreines, aber Gott hat vieles als unrein bezeichnet, um die Israeliten vor Lüsternheit zu bewahren. Ebenso hat Gott, um sie nicht der Gefahr der Vielgötterei auszusetzen, das Geheimnis der Trinität verheimlicht bis zum Christentum. Ein sprechendes Beispiel ist die eherne Schlange, welches Bildnis den Israeliten belassen war, das diese aber götzendienerisch mißbrauchten. Der Unterschied zwischen dem Alten Bunde mit seiner Rücksichtnahme auf die Schwachheiten der Israeliten und dem Neuen Bunde mit seiner Vollkommenheit tritt auch hervor in den beiderseitigen Bestimmungen bezüglich der Auflöslichkeit der Ehe (18). Gottes Gebote an die Israeliten richteten sich je nach ihren Bedürfnissen und Fähigkeiten, wie die Gebote und Verbote eines weisen Vaters gegenüber einem mit Messern spielenden Kinde. Der jüdische Vorwurf, man rechne Gott mit solcher Auffassung einen Widerspruch mit sich selbst an, wird durch das eigene Verhalten Gottes in früherer und späterer Zeit widerlegt, da man ihm doch nicht zeitweilige Unwissenheit zumuten kann. Sein wechselndes Verhalten hatte einen weisen erzieherischen Zweck nach Hebr. 5, 11—14. Christus hat dann die Sache klargelegt (19). Dem Einwande, daß Gottes Gebot bezw. Verbot ohne ausdrückliche Kundgabe seines Willens nicht zuwidergehandelt werden darf, können zahlreiche Beispiele im Alten Bunde entgegengehalten werden, in welchen die Propheten und Heiligen sowohl betreffs der Anfertigung von Bildern als auch der Verehrung derselben, dann betreffs des Speisenverbots, der Sabbatfeier und der Opferstätte in rechter Würdigung und im rechten Verständnis des wahren Sinnes der Anordnungen Gottes sich von der Verpflichtung derselben dispensierten (20). — Der ironischen Aufforderung eines Gegners, ihn selbst zu verehren, da er ja das Bild Gottes sei, begegnet Abû Qurra geschickt mit dem Vorhalt, daß er gerade deshalb keine Verehrung verdiene, weil er das Bild Gottes in seiner Seele gleich der Verunehrung des Bildes einer schönen Königstochter verunstaltet habe durch seine Abkehr von der christlichen Sitte. Mit Recht aber verdienen

die Heiligen Verehrung, da ihre Seelen wahrhaft Gottesbilder und ihre Körper Gefäße des Heiligen Geistes sind (21).

Eine an sich wertlose Materie erhält durch die Schrift oder das Bild, womit sie versehen wird, höchste Wertschätzung und Ehrung, so das Siegelwachs durch das Siegel des Königs, das Papier durch seine Unterschrift, so auch die Gesetzestafeln des Dekaloges durch die Schrift Gottes, die Blätter der Thora und des Evangeliums durch das Wort Gottes, so sehr, daß Entehrung derselben für todeswürdig erachtet wird (22). Bezüglich des Bildes Christi, wie ein solches in der Stadt Edessa eine hervorragende Verehrung genießt, ist zu sagen: In demselben, ja noch höheren Maße, als jemand die Beschimpfung des Bildes seines Vaters rächt, empfindet Christus die Verehrung oder Entehrung seines Bildes und vergilt mit Wohlwollen und Lohn bezw. Strafe (23).

Letzteres Moment ist das sittliche Motiv des Bilderkultus. Wie ein auf höchster Stufe des Glanzes und der Macht stehender König, der sich in die Schmach und in die Gewalt seiner Feinde begibt, seine Getreuen nach seiner Wiedererhebung herrlich belohnt, so verdienen wir uns, wenn wir treu und ungescheut zum Gekreuzigten halten durch Verehrung seines Bildes und seines Kreuzes, seinerseits reichste Belohnung, welche denjenigen entgeht, die sich dieser Verehrung enthalten. Gleich den getreuen Dienern eines Königs geben wir uns mit dem Abzeichen der Verdemütigung unseres Herrn Jesus Christus zu erkennen und erwerben uns damit seine Gunst (24a).

Den Zweck der Verehrung der Heiligenbilder faßt endlich (24b) Abû Qurra dahin zusammen, daß sie bestimmt sei: 1) die Heiligen zu ehren, 2) ihr Leben uns zu veranschaulichen, 3) ihres fürbittenden Gebetes uns zu versichern, 4) zur Nachahmung ihres Lebens anzuspornen.

§ 4. Theodor Abû Qurra als Schriftsteller.

Abû Qurra verrät in seinen arabischen Werken eine glückliche methodische Darstellungsfähigkeit, dialektische Schärfe und rhetorische Veranlagung. Allen gemeinsam ist der Vorzug eines praktischen Zweckes und eines bestimmten, festumrissenen Zieles, einer gründlichen Erfassung und erschöpfenden Entwicklung des jeweiligen Themas und die Hervorhebung des polemischen Momentes, das er geschickt und wirksam behandelt. Jedes Mîmar hat ein einheitliches Thema, das der Verfasser nicht aus dem Auge verliert, auf das er, trotz weiter Ausholungen, zielbewußt hinarbeitet, und auf das er immer wieder zurückkommt auch nach längeren Abschweifungen.

Wenn ihm nicht wie in X und XI eine besondere Veranlassung Stoff zur Einführung bietet, liebt es Abû Qurra, mit einer Einleitung allgemeinen Inhalts (wie III 1—5; VIII 1. 2) oder mit einem axiomartigen Satze (III 1; IX 1) zu beginnen und dann unter Anwendung einer Spezialisierung zum Thema überzugehen (wie VII 3—5). Dabei unterläßt er nicht, mit klarer Aufstellung eines Hauptsatzes das zu behandelnde Thema sowie dessen Behandlungsweise und Disponierung anzukündigen. Zuweilen geschieht dies auch bei Beginn einer neuen Unterabteilung. Demselben Zwecke, um nämlich den wesentlichen Kontroverspunkt nicht entschwinden zu lassen, dienen häufige Rekapitulationen am Ende von Abschnitten.

Die Disposition selbst ist durchsichtig und logisch aufgebaut.

Bei der Argumentation ist ihm strengste syllogistische Beweisführung sehr geläufig. Die Argumente sind ihm teils rationelle, auf die er, wie er des öfteren hervorhebt, besonderen Wert legt, teils autoritative. Erstere will er selbst als Vernunftbeweise gelten lassen, hervorgegangen „aus der Reflexion und der geistlichen Philosophie“ (X 23). Mittels dieser bestrebt er sich, die christlichen Dogmen dem menschlichen Verständnis näherzubringen und der Vernunft annehmbar zu machen. In Wirklichkeit sind es aber nur

dialektische Erklärungen (wie III 12 u. a.) oder Veranschaulichung des behandelten Satzes durch Analogien. Zuweilen demonstriert er nach Aufstellung eines Satzes sogleich mit derartigen Analogieschlüssen (III 21; XI 21. 22), bezw. erklärt und konstatiert unter Anwendung derselben (III 3. 4. 13. 16), um die Vernünftigkeit und Konvenienz der verteidigten Heilswahrheiten klarzulegen, wobei ihm die Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit der angewandten Gleichnisse nicht entgeht (III 14 Anfang und Schluß). Überhaupt beleuchtet er mit Vorliebe allgemein hingestellte Thesen mit Beispielen der allgemeinen Erfahrung, des Alltagslebens (III 2; XI 8 Schluß; 12 Schluß; 19. 22—24 u. a.) oder des Sprachgebrauchs III 17). Durch Lösung selbst aufgeworfener Fragen und Schwierigkeiten bestrebt er sich, die Wahrheit seiner Thesen noch mehr zu erhärten, ihren Inhalt schärfer zu beleuchten und entgegenstehende Bedenken und Zweifel zu beheben.

Zur Widerlegung seiner Gegner zielt Theodors Demonstration fast immer darauf ab, dieselben ad absurdum zu führen. Zu diesem Zwecke wendet er Distinktionen an oder zwingt die Gegner mittels Dilemma und Trilemma zur Anerkennung seiner Thesen und zur Ableugnung ihrer Anschauungen (III 22; VII 2; XI 9a. 11 u. a.). Hierbei weist er ferner auf das Unlogische und Inkonsequente in der gegnerischen Behauptung und Beweisführung hin, wendet geschickt und schlagfertig vom Gegner gemachte Einwände und Vorwürfe gegen diesen selbst und überführt ihn der contradictio in adiecto. Um den Gegner bloßzustellen, deckt er den wahren Grund bezw. die Tendenz auf, worin dessen Lehre ihre Quelle hat, zeiht ihn des Mangels an gutem Willen, des Unverstandes und der Torheit und scheut sich auch bisweilen nicht vor Invektiven. Fast immer apostrophiert er seine Gegner, wodurch die Rede an lebendiger Frische und konkreter Anschaulichkeit gewinnt. In seinen temperamentvollen Auseinandersetzungen mit den Gegnern der katholischen Lehre spiegelt sich die dialektische Schlagfertigkeit und Gewandtheit, die er sich in seinen mündlichen Disputationen mit den Häretikern angeübt und erworben hat.

Unter den Autoritätsbeweisen nimmt bei Abû Qurra die Heilige Schrift die erste Stelle ein. Er begnügt sich aber nicht mit trockenen Zitationen, sondern verwendet Sorgfalt darauf, durch eingehende beschreibende Auslegung und Entwicklung die Beweispunkte besonders herauszuheben und den durch die Schriftstelle gegebenen Gedanken erläuternd weiter auszuführen (I 21—23; III 18; VI 4; VII 15 f.; XI 3 u. v. a.), oder auch den Sinn eines Schriftwortes mittels eines anderen klarzulegen (I 14. 15; Ex. 25, 40 u. a.).[1] Jedoch finden sich auch nichtwörtliche Zitationen (I 7: Mt. 10, 27. 37; I 11: 1. Cor. 12, 3; I 19: 1. Cor. 14, 2—6) und Paraphrasen (I 20: Deut. 17, 8. 13).

Als Textvorlage benutzte Abû Qurra für das Alte Testament[2] die syrohexaplarische Übersetzung, wie die von ihm gewählte Fassung folgender Stellen zur Evidenz dartut: Is. 48, 12—15 (VII 15); 50, 5. 6 (V 5); 53, 4 (V 5); v. 12 (VI 4); Jer. 51, 59 (XI 13).

Mit Hochschätzung der Schriftautorität geht bei Abû Qurra die Hochachtung vor dem Worte der „Väter" Hand in Hand, und er legt großes Gewicht auf die Übereinstimmung seiner Lehre mit jener der Patristik.

Von den Vätern zitiert er als Kronzeugen und Quellen mit Namen: Cyrillus (von Alexandrien, X 32), Athanasius (X 32), Leo den Großen (VIII 21; X 33), sodann die „Philosophen" (Pseudo-)Dionysius, Clemens und Hierotheus (XI 6). Die beiden letzteren nennt er seine Gewährsmänner sicherlich nur in sekundärer Zitation, indem dieselben — ebenfalls als „Philosophen" — von dem Areopagiten als seine Lehrer

[1] Über die von Abû Qurra in typisch-messianischem Sinne gedeuteten Schriftstellen gibt der Index biblicus Aufschluß, wo dieselben mit * bezeichnet sind.

[2] Für das Neue Testament ist die sichere Bestimmung des Textes weniger möglich. Die Zitate sind dem griechischen Urtexte konform. Bemerkenswert und eigentümlich ist nur die wiederholte Fassung von Io. 1, 1 ff., wie sie auch der späteren christlich-arabischen Literatur sehr geläufig ist: „Im Anfange hörte das Wort nicht auf (scil. zu sein), und das Wort hörte nicht auf bei Gott, und Gott (zu sein) hörte das Wort nicht auf" (= Im Anfang war immer das Wort usw.). Ebenso gibt Abû Qurra Ex. 3, 14 (I 1): „Ich bin derjenige, welcher nicht aufhört zu sein."

bezeichnet werden. Wörtliche Anführungen bringt Theodor Abû Qurra nur aus (Pseudo-)Athanasius (Quaestiones ad Antioch. ducem), Eusebius dem Kirchenhistoriker und Gregor dem Theologen (XI 8). Doch verraten alle seine Schriften in zahlreichen Anklängen gute Vertrautheit mit der Lehre der Väter und selbständige Verarbeitung ihrer Gedanken. Die meisten Berührungspunkte liefern die Schriften des Damaszeners.[1]

Unentwegt auf dem Boden der allgemeinen Kirchenlehre stehend, die er mit Begeisterung hochhält, nimmt er auch von diesem Standorte aus seine Gesichtspunkte bei Beurteilung theologischer Lehrmeinungen, beziehungsweise Verurteilung häretischer Lehrsätze. Der Verteidigung der kirchlichen Lehrautorität widmet er ein eigenes umfangreiches Mîmar (I).

Durch seine unbegrenzte Wertschätzung der auctoritas — Heilige Schrift, Väterlehre und kirchliches Lehramt — auf der einen Seite, durch das Geltendmachen innerer Vernunftgründe und die meisterhafte Handhabung der Dialektik auf der anderen Seite charakterisiert sich also Theodor Abû Qurra als Scholastiker im besten Sinne. Johannes von Damaskus übertrifft er sicher an dialektischer Routine, Frische und Feuer der Rhetorik.[2]

§ 5. Die griechisch überlieferten Schriften und ihr Verhältnis zu den arabischen.

Eine auf Form und Inhalt gehende Analyse der unserem Autor zugeschriebenen griechischen opuscula[3] ergibt folgende Gruppierung:

[1] Vgl. im einzelnen die Anmerkungen zu den Texten.

[2] Ähnlich, aber noch weitergehend, urteilt H. Goussen: „Unseres Erachtens steht Theodor Abû Qurra hoch über seinem Vorgänger und Vorbild Johannes von Damaskus, was Lebendigkeit der Darstellung und Umfang des Wissens betrifft“ (Theol. Revue 1906, Sp. 150).

[3] Migne, P. gr. 97, 1461—1609; 94, 1595—1597. Ohne auf den vollständigen handschriftlichen Bestand von noch ungedruckten griechischen Werken näher einzugehen, mag hier doch hingewiesen werden auf Cod. gr. 231 der Moskauer Synodalbibliothek (Beschreibung der Hss. von Archimandrit

1. Vollständige, in sich abgeschlossene Abhandlungen. gr. **2** (über die philosophischen Begriffe); **4** (Brief an die Armenier über die chalzedonensische Christologie) und der Traktat über die Union und Inkarnation (**UI**).

2. Größere Dialoge mit bestimmtem, vollständig durchgeführtem Thema: gr. **1. 3. 7. 10.** 14. **18.** 19. **21.** 22. 24. **25.** 26. 28. 29. 35.[2]

3. Kürzere Fragen und Antworten, Wortgefechte, Definitionen u. dgl.: 5. 6. 8. 9. 11. 12. 13. 15. 16. 17. 20. 23. 27. 30—34. 36—42.

1) Die erste Gruppe weist in der ganzen Anlage, in der Behandlung des Stoffes und namentlich inhaltlich so viel Übereinstimmung mit den arabischen Schriften (arab.) auf, daß ihre Abfassung durch Abû Qurra unbedenklich angenommen werden kann.

In der Einleitung geht der Verfasser, wie in seinen arabischen Schriften, von der allgemeinen Erscheinung aus, daß seine Gegner auf Grund falscher Auffassung der Begriffe zu ihren Irrlehren kommen (philosophische Termini gr. 2; Gott und Mensch gr. 4; Menschwerdung UI — arab. III 12. 13. Die Demonstration ist streng logisch durchgeführt und mit zahlreichen Analogien illustriert. Mit Vorliebe drängt er seine Gegner in die Enge durch Dilemma und Trilemma, überführt sie der Absurdität ihrer Lehranschauungen und wirft ihnen Unkenntnis, Blindheit und Verstocktheit vor (gr. und

Wladimir, Moskau 1894, S. 296), der 28 griechische Schriften von *Θεόδωρος Ἀβουκαρᾶ* enthält, von welchen folgende nicht bei Migne abgedruckt sind: (2) fol. 9: *Ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν.* Incipit: *Πόθεν δῆλον, εἰ ἔστι τι ἀσώματον.* — (3) fol. 10: *Ἀποκρίσεις χριστιανικαὶ πρὸς τὰς ποῤῥηθείσας ἐρωθήσεις ἀπὸ τῆς εὐσεβείας τῶν φυσικῶν λόγων.* Incipit: *Οὗτοι οἱ λόγοι οὐκ εἰσὶ λογικαὶ ἀπορίαι· ἀλλ' ἐρωτήσεις ἀτεχνεῖς.* — (4) fol. 28b: *Ἐν ταῖς περὶ Χριστοῦ πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς διαλέξεσι.* Incipit: *Χρὴ πρῶτον στῆσαι.* — (13) fol. 55: *Ἄλλο ἐρώτημα πρὸς αὐτὸν αἱρετικόν.* Incipit: *Τίς τὸ καθ' ἡμᾶς χρέος ἀπέτισεν, ἀποθανὼν ὑπὲρ ἡμῶν;* — (26) fol. 68: *Δόγμα δηλωτικὸν τοῦ τὴν ὑπόστασιν τοῦ Χριστοῦ μὴ λελῦσθαι ἐν τῷ πάσχειν.* Incipit: *Ἐν ἑτέρῳ συλλόγῳ τις τῶν κομψολόγων Σαρακηνός.*

[2] Die fettgedruckten Nummern der angeführten opuscula enthalten Parallelen zu den echten Schriften des Abû Qurra.

arab. an sehr vielen Stellen). Der Schluß der Abhandlung verläuft in einer Doxologie.

Im Speziellen sind noch folgende Parallelen hervorzuheben: Die Namen (Termini, Begriffe) sind teils philosophische, teils logische. Der philosophische Name ist ein einer Vielheit von individuellen Dingen zukommender Allgemeinbegriff und bestimmt die Natur eines jeden dieser Dinge; das philosophische Begriffswort erklärt das wahre Wesen eines Dinges. Der logische Terminus aber hat keinen realen, für sich allein existierenden Inhalt,[1] ist eine reine Abstraktion[2] und dient nur der Ermöglichung einer Zählung der Individuen (gr. 2 l. c. 1472. 1473 C. 1476 AD sq. — arab. III 12. 13. 21). Als stereotypes Beispiel dient die Unterscheidung des Begriffes Mensch von dem Begriffe der drei Hypostasen Petrus, Paulus und Johannes bezw. Jakobus (gr. 2 l. c. 1472 D. 1476 D sq. — arab. III 12. 13. 21). Die Menschennatur ist bei allen menschlichen Personen nur eine (UI l. c. 1601 sq. — arab. ib.). Die Analogie vom Menschen in seiner Zusammensetzung aus Leib und Seele ist nicht anwendbar auf Christus in seiner Vereinigung von Gottheit und Menschheit, weil aus Leib und Seele etwas Drittes wird, das weder Leib noch Seele heißt, bei Christus aber sowohl die Gottheit wie die Menschheit für sich bestehen bleiben und er Gott und Mensch genannt wird (gr. 2 l. c. 1492 A. — arab. X 4—6. 8. 9). Auch konnte vor der Zusammensetzung des Menschen weder der Leib noch die Seele für sich existieren, wohl aber war der Sohn Gottes schon vor seiner Inkarnation und Union (gr. 2 l. c. 1489 D sq. — arab. X 7. 10). Durch die Annahme der menschlichen Natur seitens des Sohnes Gottes erfuhr die Trinität nicht eine hypostatische Vermehrung, da Christus nicht zwei Hypostasen ist (gr. 4 l. c. 1505 D — arab. X 14; VIII 17). Nicht die göttliche Natur ist Fleisch geworden, sondern die Hypostase des Gottessohnes, und es ist nicht angängig, von der göttlichen Natur den Begriff Mensch auszusagen (UI l. c. 1604 A — arab. X 18). Christus

[1] lâ tâbit = *ἐφ' ἑαυτοῦ φαίνεται.*

[2] Wird nur *κατ' ἐπίνοιαν* oder *λόγῳ* erfaßt, daher *ὄνομα λογικόν* = 'ism manṭiqî.

ist wahrer Mensch mit allen menschlichen Fähigkeiten, Kräften, Tätigkeiten und Akzidentien des leiblichen und seelischen Lebens (gr. 4 l. c. 1513 D sq.; UI l. c. 1601 C. — arab. X 22). Wie Leib und Seele einer gewissen menschlichen Person eigen sind, so sind auch Christi Leib und Seele der Person des Sohnes eigen. Deshalb sagt man, der Sohn Gottes habe ertragen und gelitten, was Leib und Seele ertrug und litt, wie Hunger, Durst, Tod, Begräbnis, Auferstehung (gr. 4 l. c. 1513 D; 1516 AB. — arab. X 30). Aber doch treffen Leiden, Kreuzigung und Tod nicht die Gottheit, sondern den ewigen Sohn als Gottmensch nach seiner Menschwerdung, und zwar nicht notwendig, sondern freiwillig nach Art und Maß (gr. 4 l. c. 1517 C; UI 1605 B; 1608 AB. — arab. X 30). Die physiologische Beschreibung der Entstehung des Hungers, welchen der ewige Sohn in seinem menschlichen Leibe freiwillig zuließ, stimmt beiderseits überein (gr. 4 l. c. 1517 D sq. — arab. X 30). Das Seh- und Hörvermögen hat im Gehirn seinen Sitz (UI 1608 B. — vgl. arab. X 24 für das Sprachvermögen). Durch Verlust des körperlichen Augenlichtes ist das geistige Sehen nicht aufgehoben (ib. 1608 A. — arab. X 22). Der Intellekt ist das Prinzip sowohl des leiblichen Sehens und Hörens wie des geistigen Schauens (ib. 1608 AB. — arab. X 22 — Anwendung auf die Sprache). Eine Hypostase hat verschiedene Wirkungsweisen: sehen, hören, sprechen usf., und zwar mit einem bestimmten Organ: Man sieht mit dem Auge und nicht mit einem anderen Körperteil, hört mit dem Ohre usw. (gr. 4 l. c. 1513 A. — arab. VIII 20).

Sprachliche Parallelen sind die oft wiederkehrenden Phrasen: „Es geht nicht an zu sagen“ — „Sage mir! Gib mir Aufschluß“ als Einleitung zu einer disjunktiven Frage. — „Wie wir früher schon sagten“ u. ä. — „Nachdem es sich nun so verhält . . .“ Die auffallendste Erscheinung ist der Gebrauch von ὦ οὗτος, ὦ οὗτοι zur Apostrophierung der Angeredeten (gr. 2 l. c. 1480 B. 1485 A; gr. 4 1505 B. 1513 A. 1516 BC. 1517 B. 1521 B; UI 1605 C) in Übereinstimmung mit dem Arabischen.

Auf Grund der aufgeführten offensichtlichen Parallelen muß Theodor Abû Qurra als geistiger Urheber der drei griechischen Schriften 2. 4. UI gelten. Eine andere Frage aber ist, ob dieselben in der uns vorliegenden griechischen Gestalt unmittelbar aus seiner Feder geflossen sind oder als Übersetzung zu gelten haben. Für die griechische Originalsprache zeugen allerdings gute Gründe. Außer dem soeben genannten Arabismus (bezw. Syriasmus) *ὢ οὗτος* weisen die Schriften keine besonderen Härten und Dunkelheiten auf, welche auf eine genaue und wörtliche Übersetzung schließen ließen, zeigen überhaupt kein wesentlich arabisches Kolorit. Im Gegenteil spricht der häufige Gebrauch von Partizipialkonstruktionen, von Komposita, wie *συναίδιος*, *σύναρχος τῷ Πατρί* l. c. 1609 A u. a.), von Partikeln wie *δή*, *γε*, *μήν* zugunsten eines sprachlich gewandten Gräzisten als Verfasser.

Trotzdem braucht nicht notwendig angenommen zu werden, daß Abû Qurra selbst die griechische Abfassung besorgte, vielmehr bleibt es unbenommen, das literarische Verhältnis unseres Autors zu den in Frage stehenden Schriften nach der Überschrift von gr. 4 zu beurteilen. Wie diese letztere eine griechische Niederschrift eines arabischen Diktates sein will, so mögen auch die beiden anderen ursprünglich von Abû Qurra in arabischer Sprache verfaßt (gesprochen oder geschrieben) und dann von einem gewiegten Kenner des Griechischen, als welcher uns ja der Übersetzer von gr. 4, der hochgebildete Synkellos Michael bekannt ist, in diese Sprache übertragen und so überliefert worden sein, vielleicht schon deshalb, weil der Autor selbst dieses Idioms weniger mächtig war.

2) Was sodann die unter dem Namen des Abû Qurra überlieferten Dialoge anbelangt, so weisen auch diese nicht wenige Anklänge an seine arabischen Schriften auf. Allen gemeinsam ist wieder die Methode, den Gegner durch Fragen in sokratischer Weise und durch Dilemmen u. dgl. zur Auffindung und Anerkennung der Wahrheit bezw. zur Verurteilung seiner eigenen Irrtümer zu zwingen, wobei er von einem auch vom Gegner anerkannten Axiom oder Satze ausgeht.

Die besonderen Parallelen sind folgende: Gr. 1 (Migne l. c. 1461—1469) „Von den fünf Feinden, von welchen uns der Erlöser befreit hat". Es widerspricht dem gesunden Menschenverstande, anzunehmen, daß Gott etwas vergebens tue und befehle. Auf dem Satze, daß Gott nicht wie spielend[1] ein Gesetz geben könne, wird der Beweis vom Fluche des mosaischen Gesetzes, von der Notwendigkeit seiner Erfüllung und der Unmöglichkeit seiner Erfüllung und der Rechtfertigung seitens des Menschen aufgebaut (vgl. arab. V 4). Was wir für unsere unzähligen Übertretungen des Gesetzes hätten erleiden müssen, hat Christus für uns gelitten — Aufzählung seiner Leiden! — und hat uns so aus der Gewalt des Teufels und aus dem Fluche des Gesetzes weggenommen (vgl. arab. V 5; VI 3; VIII 6. 7). Das Gleichnis von einem Könige und seinem Sohne (l. c. 1465 B sqq.) mit seiner gezwungenen Anpassung auf Gott und Christus erinnert an eine ähnliche Stelle in arab. XI 24.

Gr. 3 (l. c. 1492—1504) Gottesbeweis. Denselben nimmt der Verteidiger des christlichen Glaubens vom Prinzip der Kausalität: Die rückwärtsgehende Reihe der voneinander abstammenden Menschen und Pflanzen geht bis zu einem ungezeugten, also erschaffenen Individuum (vgl. arab. IV 3). Die Erde muß in ihrer Stabilität von etwas Stärkerem als sie und zwar von etwas Immateriellem getragen und gehalten werden (vgl. arab. IV 2). An den Beweis von der Existenz eines Schöpfers schließt sich unmittelbar an der Beweis, daß dieser Schöpfer auch einen Sohn hat (vgl. arab. IV 7). Alle Vollkommenheiten des Menschen werden auch von Gott prädiziert und zwar in vorzüglichstem Grade, alle Unvollkommenheiten an den menschlichen Tätigkeiten müssen aber von Gott negiert werden, so beim Leben, Sehen, Hören, auch beim Erzeugen (vgl. arab. IV 6. 7; VII 8). Aufstellung, Behandlung und Beantwortung der Frage, warum Gott nur einen Sohn erzeugt (l. c. 1500 C) wie in arab. IV 9. Ich verweise noch auf die formellen Anklänge an die arabischen Schriften, die Anrede *ὦ οὗτος* (l. c. 1492 B) und die Phrase:

[1] *παίζων* — arab. ʿabāṯ.

„Es muß eins von zwei — drei — Dingen stattfinden“ (l. c. 1496 B. 1500 BC). Die Argumentation geht wieder von einem allgemeinen Satze aus und schließt mit einer Doxologie.

Gr. 7 (l. c. 1524—1528) „über den Kampf Christi mit dem Satan“ bewegt sich in denselben Gedanken wie arab. VIII 28. Anderes, wie die Konstatierung (am Anfang), daß die Lehre der Kirche in der Mitte steht zwischen den beiden Extremen der jakobitischen und nestorianischen Lehren und das Analogon von der tropischen Ausdrucksweise: „Die Hand des Schreiners verfertigt“ für „Der Schreiner verfertigt mit der Hand“ in seiner Anwendung auf das Leben des Logos im Fleische, berührt sich mit arab. VIII 6 bezw. III 17.

Gr. 10 (l. c. 1530 D—1533), Disputation mit einem Juden, hat als Grundgedanken: Die Schrift darf nicht immer buchstäblich aufgefaßt werden, sonst erscheint Gott wegen seiner scheinbar sich widerstreitenden Aussprüche als Lügner. Derselbe Gedanke wird zu einem anderen Zwecke verwendet in arab. I 18. Ebenso finden wir den Grundgedanken von gr. 18 (Migne 94, 1596 sq.) weitestens ausgeführt in arab. I: Die mosaische Religion war im Alten Bunde die wahre, von Gott geoffenbarte, weil durch Wunder beglaubigte. An ihre Stelle trat das Christentum, beglaubigt durch die Voraussage des Moses und durch Christi eigene Wunder, die viel größer sind als die des Moses.

Gr. 21 (l. c. 1548—1552), eine Apologie des Christentums auf Grund seiner wunderbaren Einführung und Ausbreitung, lehnt sich sichtlich an arab. II, z. T. arab. I an. Man beachte die Einteilung der Menschen nach ihren geistigen Fähigkeiten in Weise, Mittelmäßige und Törichte (vgl. arab. I 10—12; II 5) und die Hervorhebung folgender Momente: Die Völker würden aus natürlichen Motiven keinen gekreuzigten Gott annehmen, der sich zu tiefst erniedrigte in der Schmach seiner Leiden, in der Verlassenheit bei seinem Tode, noch weniger eine solch strenge Sittenlehre wie die des Evangeliums, welches Härte des Lebens, Entsagung auf Vergnügungen und Gelüste, auf Vielweiberei usw. und Feindesliebe — Lc. 6, 29 — fordert und einen Lohn erst nach dem

Tode im Jenseits in Aussicht stellt (vgl. arab. I 7; II 6). Aber die Verkündiger des Evangeliums wirkten Wunder (anschauliche, lebendige Darstellung!) im Namen jenes Christus, der fliehen mußte, den die Juden gefangennahmen, anspieen und kreuzigten, der am Kreuze rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ usw. Keine von den drei obigen Menschenklassen würde ohne die Wunder das Christentum annehmen (vgl. arab. II 4—6).

Gr. 25 (l. c. 1557—1561), Beweis der Existenz Gottes aus dem Herrschaftsbedürfnis Gottes, lehnt sich von allen Dialogen am engsten an eine arabische Schrift des Abû Qurra, arab. VII 2. 3, an. Beachte besonders das beiden gemeinsame Gleichnis: „Wenn jemand zum Könige käme und zu ihm sagte: Sei gegrüßt, du König der Esel! usw.“

Es entsteht nun wieder die Frage, ob diese zweite Gruppe unmittelbar dem Autor angehört, dessen Namen sie tragen? Von dem Ursprung der in der nachpatristischen Zeit so beliebten Literaturgattung der *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, die noch gar nicht erforscht ist, haben wir überhaupt noch keine sichere Kenntnis.[1]

Aber gerade die in Untersuchung stehenden Dialoge geben uns Fingerzeige, wie die Entstehung dieser Art der polemischen Literatur wenigstens zum Teil zu erklären ist. Den Schlüssel zur Lösung der oben gestellten Frage bieten jene Stücke, welche eine historische Einkleidung aufweisen. So leitet gr. 19 (l. c. 1544 sq.) den Dialog mit den Worten ein: „Die Heuchler der Sarazenen haben die Gewohnheit, wenn sie einem Christen begegnen, ihn nicht zu grüßen, sondern sogleich zu sagen: Christ, das Zeugnis, daß der eine unveränderliche Gott den Mohammed zum Diener und Apostel hat! Dieses hat auch einer von den derartigen Heuchlern den *Ἀβουκαρᾶ* gefragt. Er aber erwiderte und sprach . . .“ Zum Schluß heißt es: „Der *βάρβαρος*, seiner lügenhaften Fabelei überführt und unfähig, etwas Wahres zu sagen, wurde still.“ Gr. 21 (l. c. 1548—1552) beginnt: „Einer der gebildeten Sarazenen nahm im Vertrauen auf seine eigene

[1] Vgl. Ehrhard in K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2] S. 65.

Redegewandtheit die Glaubensgenossen mit, damit sie diesen als unbesiegbar Geltenden hörten, und sprach zum Bischof: Ich hörte, daß du dich rühmend erbietest, das Christentum zu beglaubigen, und (zwar) aus dem, was in ihm am niedrigsten zu sein scheint. Theodor aber kannte seine Kühnheit und sprach: Du hast wahr gehört."[1] Andere erzählende Momente während des Dialoges sind: „Der Sarazene, des Sieges schon zuversichtlich geworden, sprach ohne Zögern" (l. c. 1548 D). „Der Sarazene aber bekam Zweifel und bereute, was er schnell herausgesagt hatte, war bestürzt und schämte sich" (l. c. 1549 A). Gr. 22 (l. c. 1552 sq.)[2] schließt: „. . . sprach der Sarazene und ward seufzend still." Von gr. 25 (l. c. 1557—1561) lautet die Einleitung: „Das Denken der Agarener und ihr ganzes Bestreben richtet sich darauf, die Gottheit des Gotteswortes abzuleugnen, und allenthalben bekämpfen sie dasselbe, sich bemühend, zu zeigen, daß es nicht Gott noch Gottes Sohn sei. Denn ihr Pseudoprophet, ein Hörer des Arianus geworden, überlieferte ihnen, daß dieses ein gottloser und ruchloser Glaubenssatz sei, weshalb einer unter ihnen, mit Zierlichkeit gewandt im Reden, in einer öffentlichen Zusammenkunft den Bischof fragte, indem er sprach: Was sagst du von Christus, o Theodorus?" Schluß von gr. 35 (l. c. 1588—1592): „Der *βάρβαρος* verstummte."

Die zitierten fünf Dialoge wollen somit in der uns vorliegenden Form gar nicht als unmittelbare Werke des Abû Qurra gelten, sondern charakterisieren sich als historische Berichte über angebliche Religionsgespräche mit Moslimen. Ob sie in der gegebenen oder ähnlichen Form tatsächlich stattgefunden haben, natürlich ursprünglich in arabischer Sprache, läßt sich nicht ohne weiteres bestreiten. Aber ebensowenig ist die Annahme auszuschließen, daß es sich um spätere Machwerke handelt wie bei den im folgenden zu

[1] Die lateinische Übersetzung des Turrianus (l. c. 1547) hat folgende Rezension: Quidam ex peritis Saracenis cum audisset de episcopo sederetque cum aliis decem ex magistratibus, fecit eum accersiri: confisus enim eloquentiae suae convocaverat eos, ut laudem invicti doctoris ab eis ferret. Ingresso autem episcopo et sedere iusso . . . inquit . . .

[2] Zum Teil identisch mit einem Dialog des Bischofs Samonas von Gaza über die christliche Abendmahlslehre. Migne, P. gr. 120, 820—833.

besprechenden „Disputationen“, mit dem Unterschiede jedoch, daß bei den griechisch erhaltenen der polemische Stoff zum Teil oder ganz aus den echten Schriften des Abû Qurra geschöpft wurde. Ähnlich sind dann auch die übrigen mit christlichen Häretikern geführten Dialoge zu beurteilen: Auch sie mögen eine spätere Abfassung und Redaktion mehr oder weniger auf Grund echter Abû Qurra-Schriften erfahren haben.

3) Die gleiche Beurteilung müssen dann auch die von mir zur dritten Gruppe gezählten opuscula finden: die Autorschaft des Abû Qurra steht für sie nicht fest.

Die auffallendste Erscheinung bietet gr. 9, welches mit seinen beiden Gleichnissen zur Freiwilligkeit des Todes Christi und der Strafwürdigkeit der Juden (l. c. 1529 BC) sich wie ein Ausschnitt aus der oben erwähnten Disputation (nach der Fassung des Cod. Par. arab. 198) ansieht.[1] Eine andere Parallele enthält gr. 20 (l. c. 1545 D): Vorhalt der unmora-

[1] Bl. 74a: Wenn du gegen die Städte der Romäer ins Feld ziehst, meinst du nicht, falls du im Kriege auf dem Wege Gottes (d. i. im „heiligen Kriege“) getötet wirst, daß dieses dich ins Paradies bringt? Der Hašimite sprach: Bei meinem Leben! so ist es. Abû Qurra sagte: Wenn aber du und dein Bruder, der Sohn deiner Mutter und deines Vaters, und der Sohn deines Onkels, ihr drei ins Feld ziehet, und wenn euch ein Feind begegnen würde, der stärker wäre als ihr, und deinen Bruder mit einer Lanze treffen würde, der ihn vernichtete und zu einem Toten (?) machte — gib mir Aufschluß: Würdest du, wenn du über jenen Barbaren kämest, an ihm Rache nehmen? Der Hašimite sagte: Ich würde ihn töten für meinen Bruder. Abû Qurra sprach: Hat er es nicht notwendig getan, weil er ja deinem Bruder gab, was er gewünscht hatte? Denn (Bl. 74b) es ist sicher, daß, da er getötet wurde, er ins Paradies einging. Warum aber tötest du denjenigen, der dir deine Wünsche erreichen und dich zu deinem Ziele gelangen ließ? Denn jener Barbar ist die Ursache deines Eintritts in das Paradies und die Tötung durch ihn ist etwas Notwendiges. Da stutzte der Hašimite einen langen Augenblick und senkte den Blick zu Boden. Dann sprach er zu Abû Qurra: Der Barbar wollte nichts anderes als meinen Bruder töten und wollte nicht, daß er ins Paradies komme; er beabsichtigte nur sein Verderben, und deshalb nehme ich an ihm Vergeltung, soweit ich kann, für meinen Bruder. Abû Qurra sagte: Verstehe nun und sei versichert, daß die Juden, die den Herrn Christus kreuzigten, nicht wollten, was ihm angemessen war, und was die Propheten geweissagt hatten, sondern sie wollten sein Verderben usw.

lischen Verehelichungen des Propheten (*Σαίσσα* = Zaida);[1] Ob nun der griechischen oder der arabischen Bearbeitung die Priorität gebührt, oder ob beide unabhängig voneinander einer älteren Quelle folgen, läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Erforschung der christlich-moslimischen Polemik nicht entscheiden. Zu erwähnen ist auch noch, daß gr. 13 (l. c. 1536) und gr. 32 (l. c. 1583 sq.) sich selbst als Episoden aus einer Disputation mit Moslimen ausgeben. Überhaupt charakterisiert sich die ganze Gruppe mehr als Auszüge aus anderen echten oder untergeschobenen Schriften des Abû Qurra.

§ 6. Die unechten Disputationen vor dem Kalifen al-Ma'mûn und vor einem Wesir.

Größere Verbreitung als die echten Schriften des Abû Qurra — dem handschriftlichen Bestande nach zu schließen — fand das eine jener drei ausführlich berichteten Religionsgespräche, welche er vorgeblich mit und vor dem Kalifen al-Ma'mûn zu Bagdad bezw. vor einem Wesir gehabt haben soll.[2]

---

[1] Cod. Par. 70, Bl. 172a: „Dein Koran sagt von deinem Propheten: Er sah das Weib des Zaid und begehrte sie. Und es wurde ihm der Vers geoffenbart, und er sprach betreffs ihrer: Als Zaid hinsichtlich ihrer sich zu etwas Bestimmtem entschlossen hatte, da gaben wir ihm sie zur Frau. Gott war also der Kuppler für sie und Gabriel der helfende Genosse, wenn du dieses Schändliche von deinem Propheten erzählst usw."

[2] Für die Disputation vor dem Kalifen kommen folgende Hss. in Betracht: 1. Paris. ar. 70 (15. Jahrh.) Bl. 147b—201b, 206a—215b. 2. Par. ar. 198 (15. Jahrh.) Bl. 21b—82a. 3. Par. ar. 215 (geschrieben 1590 D) Bl. 228b—260b. 4. Par. syr. 238 (geschr. 1473 D, Karschuni) Bl. 167a—188a. 5. Par. syr. 204 (17. Jahrh., Karschuni) Bl. 1b—24b. 6. Berol. syr. 199 (Karschuni) Bl. 1b—6b, enthält nur Bruchstücke des Anfangs. 7. Berol. syr. 247 (Karschuni) Bl. 1b—17b (dieser Teil geschr. 1845 D). — Zufolge Assemani, Bibl. or. III 1. p. 609 würde auch die vatikanische Bibliothek eine arab. Hs. mit „Disputationen zwischen dem Mönch Abuqara (sic) und dem Fürsten der Gläubigen" besitzen, sie scheint aber nicht mehr vorhanden zu sein. Der neue Katalog (A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio, tom. IV. Romae 1831) führt sie nicht auf; auch persönliche Anfragen waren resultatlos.

1. Der erste erzählt den Verlauf einer Diskussion über Christentum und Islam zwischen einem christlichen Gelehrten, den die einen Abû Qurra, Bischof von Charrân, die anderen Simeon mit dem Beinamen Abî Qûra, Bischof von Charrân und Nisibis, nennen, und mehreren mit Namen genannten mohammedanischen Gelehrten in einer über mehrere Tage sich erstreckenden „Sitzung“ (maǵlis) und in Gegenwart des Kalifen al-Ma'mûn und seines Hofstaates. Die Disputanten des Islam heißen in Nr. 1 Mutakallimûn, „Dialektiker“, das sind die Theologen streng orthodoxer Richtung. Außerdem beteiligen sich an der Diskussion noch andere Teilnehmer an der „Sitzung“ aus der Umgebung des Kalifen und dieser selbst wenigstens mit Fragen und Lobsprüchen auf Abû Qurra und Vorwürfen gegen die Moslime. Die Diskussion dreht sich um die Verpflichtung zur Beschneidung, die Gottheit Christi, die Dreipersönlichkeit Gottes, die Freiwilligkeit des Leidens Christi, die Verehrung des Kreuzes, die menschlichen Tätigkeiten des Gotteswortes, die Zulassung des Todes seiner Mutter seitens Christi. Der christliche Disputator bekämpft seine Gegner und verteidigt die Grundlehren des Christentums mit Zitaten aus dem Koran, hält ihnen die Abgeschmacktheit moslimischer Doktrinen und die Unmoralität moslimischer Gebräuche vor, deckt ihnen ihre Widersprüche mit der Lehre des Propheten auf und ist überhaupt immer siegreich, so daß jene beschämt verstummen und ihre Unfähigkeit, ihre Religion zu begründen und zu verteidigen, eingestehen müssen. Der Kalife spart nicht mit Äußerungen der Genugtuung über die Schlagfertigkeit des Abû Qurra und der Schadenfreude über die Ohnmacht seiner Gegner, auch weist er beleidigende Ausbrüche des Unwillens der letzteren scharf zurück.

Dies der Kern aller Berichte über die Disputation. Im einzelnen gehen jedoch die Texte der Hss. so weit auseinander, daß sie nicht bloß verschiedene Bearbeitungen oder Redaktionen darstellen, sondern sogar in den am meisten miteinander verwandten Texten fast jedes dritte Wort eine Variante ist, indem Synonyma gebraucht, Zusätze gemacht, Worte und Satzteile umgestellt, Konstruktionen geändert

sind usw. Am zahlreichsten sind die Varianten, welche auf Morphologie und Orthographie beruhen, und es zeigen die Texte hierin die den mittelalterlichen Handschriften eigentümliche Hinneigung zu Vulgarismen.[1]

Ich muß es mir hier versagen und einer Ausgabe der Disputation vorbehalten, in einer analytischen Untersuchung das gegenseitige Abhängigkeits- und Verwandtschaftsverhältnis der verschiedenen Rezensionen festzustellen. Aber das Resultat muß hier bereits konstatiert werden: Es lassen sich die Texte in zwei Hauptgruppen zusammenfassen:[2] Nr. 1. 2. 3. 5 und Nr. 4. 6. 7, wobei die erste Gruppe in Nr. 1 denjenigen Text in sich birgt, welcher der Urschrift verhältnismäßig am nächsten kommt. Von diesen unterscheiden sich wesentlich die Vertreter der zweiten Gruppe durch die geschichtliche und tendenziöse Einkleidung des Berichtes über die Disputation, welche sich im Schlusse wie zu einem Roman ausspinnt, Schon am Anfange wird das Nationale des Helden angegeben. Er heißt Mâr Simeon, bekannt unter dem Beinamen Abî Qûra (nach syrischer Schreibung), ist geboren in dem Dorfe Chabsennâs, das im Bergland Ṭûr ʿAbdîn und am Wege nach Bagdad liegt, und ist Bischof von Nisibis und Charrân. Gewichtig wird auch — allerdings mit einem anbetrachts der Regierungszeit des Kalifen und der Gründung Bagdads komischen Anachronismus — das Datum der Disputation bekannt gemacht: 1004 Gr. Die Namen der Disputanten werden schon im Titel aufgeführt. Zum Schlusse der Unterredung wünscht sich Abî Qûra als Gnade die Erlaubnis, Kirchen und Klöster bauen zu dürfen, was ihm vom Kalifen gewährt wird. Mit den Mitteln eines von ihm gehobenen Schatzes und unter dem Schutze von 1000 Reitern, die unter Führung eines Emirs der Kalif aus seiner Leibgarde ihm zur Verfügung stellt, baut er zuerst in Nisibis, dann in Charrân und in seinem Heimatdorf Chabsennâs Kirchen und Kapellen, desgleichen an anderen Orten,

[1] Vgl. „Sprachgebrauch" S. 8—10 (II c. d. e); 16—20 (II a. d. e. f. g); 22 f. (III b).

[2] Die folgende Numerierung bezieht sich auf das S. 77 A. 2 gegebene Hss.-Verzeichnis.

gründet auch Mühlen, Ölpflanzungen und Felder und vermacht sie als Stiftung einem Kloster, Dêr al-ʿAmr.

E. Sachau[1] hat recht, wenn er vermutet, daß diese Legende im Interesse des genannten Klosters und seiner Besitzverhältnisse geschrieben sei. Es wurde eben die schon längst im Umlauf befindliche Disputation eines Abû Qurra vor al-Ma'mûn benutzt, um mittels derselben den Besitz und die Einkünfte jenes Klosters als uralt und gewissermaßen als ein Geschenk des Kalifen zu dokumentieren. Hierbei wurde jener Abû Qurra, Bischof von Charrân, identifiziert mit einem, einer legendenhaften Überlieferung zufolge mit der Geschichte jenes Klosters in engster Beziehung stehenden Bischof von Charrân Namens Simeon. Cod. Berol. syr. 179[2] erzählt uns nämlich nebst anderen Legenden die Geschichte von den drei Äbten von Dêr al-ʿAmr, Samuel, Simeon und Gabriel. Letzterer ist ein großer Heiliger und Wundertäter; „er starb am 23. Dezember 979 Gr. = 667 D im Alter von 74 Jahren. Ein Knabe, der bei der Totenfeier unter die Füße der Menge gerät und infolge dessen stirbt, wird durch die Wunderwirkung der Leiche des Heiligen wieder lebendig. Er hieß Simeon, Sohn des Mundhar aus dem Dorfe Chabsennâs. Er wurde später [Mönch und Abt von Dêr al-ʿAmr und] Bischof von Charran A. G. 1011 (700 D) unter dem Namen Abî Qûra, zog nach Babel (Bagdad) zum Kalifen und disputierte mit Heiden und Juden drei Tage und drei Nächte".[3]

In der unvollständigen Hs. Nr. 6 steht statt des Namens Chabṣannâs als Geburtsort az-Zaitûn (Bl. 1b). Damit stimmt überein eine gelegentliche Notiz in Cod. Brit. Mus. syr. 850 (fol. 206a), welche besagt, daß Mâr Simeon von Zaitē, bei den Arabern Abû Qurrah genannt, im Jahre 1135 (scil. Gr. = 824 D) in Bagdad gewesen sei.[4]

Die Frage, ob der unter dem Namen Abû Qurra in der „Disputation" auftretende christliche Polemiker mit dem

[1] Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, S. 458 ff. [2] Sachau a. a. O. S. 577. [3] A. a. O. S. 587.

[4] W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Part. II. Lond. 1871, p. 901 c. 1.

bekannten Gelehrten Theodor Abû Qurra, Bischof von Charrân, identisch sei, ist rundweg zu verneinen. Daß gar Theodor selbst der Verfasser sei, schließt schon die literarische Form des Referates aus und das dem Sprecher zum Übermaß gespendete Lob. Auch ist es aus inneren Gründen ausgeschlossen, daß Theodor in der Form dieser „Disputation" eine Polemik geführt habe, die dann von Dritten aufgezeichnet worden wäre. Denn es findet sich in derselben nicht die geringste Spur jener klaren und korrekten Begründung und Erklärung der christlichen Lehren, welche wir in den echten Schriften des Theodor Abû Qurra gewohnt sind.[1] Auch Stil, Wortschatz und Terminologie decken sich bei weitem nicht.

Ja, nicht bloß ist die unmittelbare oder mittelbare Autorschaft Theodors Abû Qurra abzuweisen, sondern die Geschichtlichkeit und Tatsächlichkeit der „Disputation" überhaupt. Es ist ganz undenkbar, daß Gelehrte der moslimischen Theologie sich eine solche Behandlung des Koran gefallen und sogar von ihr zum Schweigen bringen lassen, wie sie in diesem angeblichen Religionsgespräch beliebt wird. Die Koranzitate sind sämtlich aus dem Zusammenhang gerissen und zumeist in einem Sinne interpretiert, welche ihnen an der Stelle, wo sie stehen, ganz fremd ist. Zuweilen unterschiebt ihnen der christliche Sprecher gerade den gegenteiligen Sinn und gebraucht, um seinen Zweck zu erreichen, sinnlose Fusionen mehrerer Stellen. Wörtliche Zitationen sind überhaupt selten. So sehr er auf seine Kenntnis des Koran pocht, so wenig besitzt er sie in einem für einen siegreichen Polemiker erwünschbaren Maße. Wenn er unter Hochhaltung der Autorität des Koran seine Gegner immer wieder mit Koransprüchen zu schlagen sich abmüht, hätte jeder Moslim ihm Dutzende von anderen Stellen oder auch nur dieselben, aber sinngemäß ausgelegten Aussprüche ihres Propheten entgegenhalten dürfen, um die moslimische Anschauung zu stützen

[1] Das Analogon: Erzeugung des Logos aus dem Vater wie die Erzeugung der Strahlen aus der Sonne und der Wärme aus dem Feuer — kann nicht als Parallele von Belang herangezogen werden, da es bei allen Apologeten stereotyp ist.

und zu rechtfertigen. Anderseits hätten dem christlichen Apologeten selbst in einer ernsten Diskussion seine weitgehenden Zugeständnisse an die Autorität des Koran gefährlich werden können.

Die in Frage stehende Disputation ist vielmehr als eine wenig glückliche Apologie der christlichen Grundlehren und als ein Versuch der Widerlegung des Islam in dialogischer Konferenzform anzusehen. Zur Erhöhung ihrer Autorität wurde für den christlichen Apologeten der Name des als gewiegten Dialektikers und Polemikers bekannten und auch bei der Nachwelt noch in hohem Ansehen stehenden Bischofs Abû Qurra von Charrân entlehnt. Als historischer Hintergrund wurde nicht unpassend eine „Sitzung“ beim Kalifen al-Ma'mûn gewählt, von dem bekannt ist, daß er derartige Konferenzen liebte und namentlich theologischen Kontroversen lebhaftes Interesse entgegenbrachte und sich selbst daran beteiligte, wobei er, als bekannter Freigeist, auch fremden Religionsanschauungen gegenüber tolerant war.[1]

Das Milieu ist auch insoweit getroffen, als die auftretenden Sprecher des Islam, wenn sie auch nicht historische Persönlichkeiten sind, doch einerseits aus den am Kalifenhofe verkehrenden Stämmen und Nationalitäten, den Koraischiten, Haschimiten, Irakanern und Persern, anderenteils aus den bekannten Gelehrtenschulen Baṣra, Qûfa und Damaskus genommen sind.

Ob Theodor Abû Qurra überhaupt — wenn auch natürlich nicht nach Weise und Form der „Disputation“ — reli-

---

[1] So wird überliefert (Fihrist I S. 338), daß er in seiner Gegenwart den Vorsteher der Manichäergemeinde in Raj mit den mohammedanischen Mutakallimûn disputieren ließ und, wiewohl letztere sich als Sieger betrachteten und jener nicht zu bewegen war, seinem Glauben untreu zu werden, ihm seinen vollen Schutz gewährte. — Der Verfasser des Kitâb Bagdâd (hrsg. und übersetzt von H. Keller. II. Tl. Deutsche Übersetzung, Leipzig 1908, S. 26) erzählt: „Nachdem al-Ma'mûn in Bagdad eingezogen war und dort seinen festen Wohnsitz genommen hatte, ließ er eine Anzahl gelehrter Redner und Weisen zu sich kommen, um aus ihnen eine Auswahl zu seinem Beisitz und Verkehr zu treffen.“ Von solchen „Sitzungen“, in welchen der Kalif selbst an der Diskussion teilnimmt, wird dann im folgenden ausführlich berichtet (S. 26. 27. 35. 36. 38. 79. 117 u. a.).

giös-polemische Diskussionen mit Mohammedanern und mit dem Kalifen, seinem Zeitgenossen, pflog, kann weder bewiesen noch schlechthin verneint werden. Sehr verständlich aber ist es anbetrachts seiner Zeitverhältnisse, der geschilderten Neigung seines Fürsten zu Kontroversen und seiner eigenen in den echten Schriften kundgegebenen Vorliebe und Gewandtheit auf polemischem Gebiete, die ihn auch zu mündlichen Diskussionen wenigstens mit christlichen Sektierern führte (s. oben S. 12—17), daß er in solchen Ruf kam und ihm Disputationen wie die beschriebene und die zwei folgenden unterschoben wurden.

Für das Alter der „Disputation" ist ein terminus ante quem gegeben durch die Notiz des i. J. 1365 gestorbenen ägyptischen Literaten Abû 'l-Barakât, daß von Theodor Abû Qurra „eine bekannte Disputation" existiere.[1] Da die Londoner Hs. Brit. Mus. syr. 850 (s. oben S. 80) schon i. J. 1364 geschrieben ist, so war also auch die von der zweiten Hss.-Gruppe repräsentierte Umarbeitung um jene Zeit bereits geschehen.

2. Der schon mit einer Bearbeitung der „Disputation" vertretene Cod. Par. ar. 215 (geschr. 1590 D) enthält noch ein zweites ähnliches opus (Bl. 121a—154a). Titel und Anfang fehlen. Auf der ersten und zweiten Seite stehen Bruchstücke eines Dialoges in der 1. und 2. Person, der sich als ein Ich-Bericht, als das eigene Referat eines christlichen Disputanten zu erkennen gibt. Die folgende Seite setzt ein mit den Worten: „Die vierte Frage des Kalifen an Abû Qurra, Bischof von Charrân." Nun folgt ein umfangreicher Dialog, in welchem al-Ma'mûn der Fragesteller und Abû Qurra der Beantworter ist. Mit einer 34. Frage schließt der Bericht.[2]

Der Text der ersten zwei Seiten repräsentiert den Rest einer schriftlich fixierten Disputation, welche in der Folgezeit eine Umarbeitung mit Einfügung der Namen der Disputanten und mit Einteilung in Kapitel („Fragen") erfuhr. Letztere benutzt der Kopist unserer Handschrift zur Fortsetzung der ihm nur mit dem (fragmentösen) Anfang vorliegenden Urschrift.

[1] Riedel a. a. O. S. 651.

[2] Eingehende Analyse und Kritik folgt in der Ausgabe.

Daß es sich in der ursprünglichen Fassung um die Wiedergabe eines tatsächlich gehaltenen Religionsgespräches zwischen einem Christen und Mohammedaner handelte, ist sehr wohl möglich. Wir dürfen nicht außeracht lassen, daß zu allen Zeiten, namentlich aber in den ersten Jahrhunderten der moslimischen Herrschaft, das Bedürfnis religiöser Auseinandersetzungen zwischen der christlichen und islamitischen Bevölkerung gewissermaßen in der Luft lag, und daß viele, wenn auch vielleicht bei weitem nicht alle jene schriftlich fixierten Polemiken, die in nicht geringer Anzahl überliefert (freilich noch nicht erforscht) sind, die Referate wirklich vorgefallener Diskussionen darstellen, wozu auch die primäre Vorlage unseres Textes gehören mochte. Von allen jenen inneren Unwahrscheinlichkeiten, deren obige erste „Disputation" so reich ist, sind die „34 Fragen" frei. Wer aber die beiden Disputanten sind, läßt sich aus dem minimalen Überrest des Urtextes nicht erkennen.

Hat Theodor Abû Qurra überhaupt mit den „34 Fragen" etwas zu tun? Ich verneine es. Offenkundige Parallelen mit seinen echten Schriften sind nicht zu entdecken. Eine geschraubte Schrifterklärung, wie sie z. B. in der 14. Frage vorkommt, ist Theodor fremd, ebenso der Terminus ǵauhar für die beiden Naturen in Christus und andere Ausdrücke.

Was die Frage einer etwaigen Abhängigkeit der „34 Fragen" von der „Disputation" oder umgekehrt anlangt, so ist allerdings eine Übereinstimmung in gewissen Themata und ihrer Behandlungsweise wahrnehmbar (unkörperliche Erzeugung des Logos mit den bekannten Analogien, Freiwilligkeit des Todes Christi mit dem Gleichnis von den im heiligen Kriege fallenden Moslimen, die Zulassung des Todes seiner Mutter seitens Christi mit dem Hinweis auf Abraham, „den Freund Gottes"); aber diese Parallelen zwingen noch nicht zur Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit, da sie in der Polemik zwischen Christentum und Islam wiederkehrende Kontroverspunkte darstellen mögen.

3. Noch eine dritte Schrift läßt Abû Qurra in einem Religionsgespräch mit einem moslimischen Fürsten auftreten. Cod. Paris. ar. 82 (14. Jahrhundert?) enthält (Bl. 95a—97b)

einen kurzen Bericht, nach welchem die Vertreter der drei christlichen Parteien, der Nestorianer, Melchiten und Jakobiten vor einem Wesir ohne polemische Tendenz, lediglich zur Information das Wesentlichste ihrer Lehren darlegen, nämlich der nestorianische Metropolit ʿAbd ʿÎsû (Ebedjesu), der melchitische Bischof Abû Qurra und der Jakobit Abû Râiṭa. Daß letzterer tatsächlich Zeitgenosse des Abû Qurra ist, haben wir oben gesehen. Ein zeitgenössischer nestorianischer Metropolit des Namens Ebedjesu ist nicht bekannt. Wenn von einem Metropolit Ebedjesu die Rede ist, ist immer der bekannte Schriftsteller und Bischof dieses Namens in Nisibis gemeint, der als letzter literarischer Heros das syrische Schrifttum beschließt, gest. 1318. Die zahlreichen Bischöfe dieses Namens[1] können hier wegen ihrer geringen Bedeutung nicht in Betracht kommen. Da unsere Schrift für die Darlegung der melchitischen und jakobitischen Lehre Koryphäen auftreten läßt, ist auch für den nestorianischen Teil ein solcher Vertreter mit gewichtigem Namen zu vermuten, und dies ist eben der bekannte Schriftsteller Ebedjesu. Damit ist auch für die Abfassungszeit eine Grenze nach oben gezogen.

§ 7. Theodor Abû Qurra in der späteren theologischen Literatur.

Im umgekehrten Verhältnisse zu seiner tatsächlichen Bedeutung als Schriftsteller und Theologe steht Theodor Abû Qurras Einfluß und literarische Nachwirkung für die Folgezeit. Nur sein Ruf als gewiegter Disputator ist geblieben, sogar bei gegnerischen Geschichtschreibern, und veranlaßte spätere Polemiker, ihre Machwerke mit seinem Namen zu schmücken. Seine Werke selbst haben auf einheimischem Boden nicht fortgelebt. Auffallend ist schon der beschränkte Bestand des Handschriftenmaterials der ursprünglichen, arabisch verfaßten Schriften. Nur das eigene Kloster, das sich dieses großen Sohnes rühmen konnte, scheint für die Erhaltung

[1] Vgl. Assemani, Bibl. or. II 442—456.

derselben gesorgt zu haben. Aber auch in der Literatur überhaupt vermissen wir die Früchte seines in den Mîmars niedergelegten Wissens und Lehrens. Soweit ich die christlich-arabische Literatur übersehen und durchsehen konnte bis herab in die neuere Zeit, bin ich weder auf eine namentliche Zitation noch eine schweigend gemachte Benutzung unseres Schriftstellers gestoßen. Erst der melchitische Maṭrân (Erzbischof) Euthymius von Tyrus und Sidon (vgl. oben S. 3 Anm. 6) benutzte zu einem propagandistischen Zwecke Theodors Schriften, indem er in einem an mehrere orientalische Bischöfe gerichteten Rundschreiben im Jahre 1720 mit größeren Auszügen aus dem Mîmar über die kirchliche Lehrautorität (I) die Notwendigkeit der Union mit der römischen Kirche begründete und die Adressaten zum Verlassen des Schismas aufforderte.[1]

Indem ich von der Möglichkeit einer gewaltsamen Unterdrückung seiner Werke durch die ihm ungünstig gestimmten monophysitischen Kreise absehe, finde ich die Gründe für jene Erscheinung vor allem in der Armut der theologisch-literarischen Produktivität überhaupt auf seiten der orthodoxen, d. i. katholischen, unter dem Namen Melchiten bekannten Christen in der Zeit nach Abû Qurra. Daß die Jakobiten, bezw. Kopten und die Nestorianer, die zahlreiche und bedeutsame theologische Schriftsteller aufweisen können, anbetrachts ihres dogmatischen Standpunktes und ihrer Gegnerschaft zu der von Abû Qurra mit allem Feuer verfochtenen Lehre gar keine Möglichkeit hatten, aus seinen Schriften zu schöpfen, liegt auf der Hand. Auf melchitischer Seite haben wir aber als bedeutende Autoren nur ʿAbdallah ibn al-Faḍl im 11. Jahrhundert, dessen literarisches Schwergewicht fast ausschließlich auf dem Übersetzungsgebiete liegt, Ibrahîm ibn Juḥanna (12. oder 13. Jahrh.), Übersetzer Ephremscher Schriften, den Diakon Stephanus von Antiochien (15. Jahrh.), der mehr Liturgiker und Kirchenrechtler als Dogmatiker ist, den Kirchenhistoriker Makarius az-Zaim, Patriarch von Antiochien 1643—1677, und als einzigen hervorragenden Vertreter der

---

[1] K. Bâšâ, Majâmir S. 6. — Ders., Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou Kurra, p. 8.

dogmatisch-polemischen Literatur den Bischof Paulus ar-Râhib[1] im 13. Jahrhundert. Der allgemeine Lehrgehalt und einige von den Vätern ererbte Analogien in der Trinitätslehre und Christologie sind natürlich mit Abû Qurra gemeinsam, aber nichts in seinen Schriften verrät auch nur eine Kenntnis von seinem großen Religionsgenossen, noch viel weniger ist ein inhaltlicher oder formeller Einfluß dieses bei ihm wahrzunehmen.

Daß Theodor Abû Qurra wenigstens mit einem Bruchteile seiner Schriften Eingang in die griechische Literatur gefunden hat und einige in der Ursprache sogar verloren gegangene wertvolle Schriften in derselben uns erhalten geblieben sind, ist bereits erwähnt worden (§ 5). Mehr noch scheint er aber in der georgischen Literatur heimisch geworden zu sein, worüber noch keine eigenen Untersuchungen vorliegen.[2] Nach einer Bemerkung in einer georgischen Vita des Abtes Euthymius vom Berge Athos (gest. 1028) soll dieser Schriften des Abû Qurra sogar aus dem Georgischen ins Griechische übertragen haben.[3]

---

[1] Vgl. Philosophisch-theologische Schriften des Paulus ar-Râhib, Bischofs von Sidon, aus dem Arabischen übersetzt von G. Graf, in Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XX 55—80; 160—179. — Zwei antihäresianische Traktate des Melchiten Paulus ar-Râhib, herausgegeben von Josef Berenbach in Oriens christianus V 126 ff. — Traktat über das christliche Dogma, herausgegeben von L. Scheiḫo in al-Mašriq VIII (1905) 552—558; 589—594. — Traktat über die Häresien und die Lehre der Väter, herausgegeben von dems., ebd. S. 733—739.

[2] Der Vollständigkeit halber wiederhole ich hier die Hinweise H. Goussens in Theol. Revue 1906 Sp. 150: Brosset, Histoire et Littérature de la Géorgie, S. P. 1838 p. 135—36 (Nr. 54). Shordanija, Opisonie rukopisej tiphlisskago tzerkovnogo museja I u. II. Tiflis 1902 03. I S. 59 (Nr. 64). S. 61. S. 152 (Nr. 145). S. 234 (Nr. 205). S. 273 (Nr. 267). II. S. 169 (Nr. 681). S. 188—89 (Nr. 727). S. 198 (Nr. 735). — Die zitierten Quellen waren mir leider nicht zugänglich.

[3] S. H. Goussen a. a. O., wo er Athonis Iveriis Monastris 1074 ts.khelthnatseri aghapebith. Tiflis 1901. S. 4 zitiert.

Zweiter Teil.

Übersetzung.

I.

S. 140. *Mîmar[1] von der Darlegung der Wahrheit des heiligen Gesetzes des Moses und der Propheten, welche von Christus geweissagt haben, und des ehrwürdigen Evangeliums, welches die Jünger Christi, der aus der Jungfrau Maria geboren ist, den Völkern (Heiden) überliefert haben, vom Beweise der Orthodoxie, deren Ursprung die Menschen auf das Chalcedonense zurückführen, und von der Abweisung jeglicher anderer als dieser im Christentum bekannten Lehre, verfaßt von dem tätigen Lehrer, dem vollendeten Philosophen und tugendreichen Vater Kyr Theodorus, Bischof von Charrân.*

I.

1. Gott erschien dem Moses auf dem Berge Sinai und erwählte ihn dazu, den Israeliten eine Religion zu geben, und trug ihm auf, zu Pharao, dem Könige von Ägypten, zu gehen und sie aus seinen Händen zu befreien. Moses wollte sich der Sendung unter einem Vorwande entziehen, da über ihn Furcht gekommen war, indem er den Auftrag, mit welchem ihn Gott betrauen wollte, für schwer hielt, und er sprach zu Gott: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und dein Volk aus seinen Händen erretten soll? Da antwortete ihm

[1] Die am Rand bemerkten Seiten sind die der Gesamtausgabe (Majâmir) von Konstantin Bâšâ. Die Einteilung in Abschnitte mit Numerierung rührt von mir her. — Die Reihenfolge der Mimars I—IX ist chronologisch und systematisch geordnet. Dann folgen die beiden Sendschreiben X und XI.

Gott: Ich stehe dir bei und bekräftige deine Worte. Gehe aber hin, um die Ältesten der Kinder Israels zu sammeln und ihnen zu sagen: Der Herr, der Gott eurer Väter, hat mich gesandt. Der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs schickt mich zu euch. Moses aber sprach: Wenn ich zu den Söhnen Israels komme und ihnen sage: Der Gott eurer Väter sendet mich zu euch, und wenn sie mir erwidern: Welches ist sein Name? — was soll ich dann antworten? Da sprach Gott zu ihm: Sage ihnen: Der, welcher immer ist, schickt mich zu euch. Und Gott sagte: Ich bin derjenige, welcher immer ist, und ich bin der Gott Abra- Ex. 3. 10—15.
hams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Darauf S. 141.
sagte Moses zu Gott: Angenommen,[1] daß ich dieses Wort von dir zu ihnen bringe, daß sie zu mir aber sagen: Du bist ein Lügner, Gott ist dir nicht erschienen, — was soll ich ihnen dann antworten? Da sprach er zu ihm: Was ist das, was in deiner Hand ist? Moses antwortete ihm: Ein Stab. Gott sagte zu ihm: Wirf ihn auf die Erde! Und er warf ihn auf die Erde, da wurde er in eine Schlange verwandelt, und sie erschreckte den Moses, und er begann vor ihr zu flüchten. Da sprach Gott zu ihm: Ergreife sie beim Schwanze! Moses ergriff sie beim Schwanze, und die Schlange wurde wieder ein Stab. Darauf sprach Gott: Tue deine Hand in deinen Ärmel. Da tat er sie hinein, und sie war aussätzig, weiß und rein wie Schnee. Gott sagte zu ihm: Tue sie wieder in deinen Ärmel! Er steckte sie hinein und zog sie dann heraus, und da hatte sie wieder die Farbe seines Fleisches, und Gott sprach zu ihm: Wenn die Söhne Israels an das erste Zeichen glauben, so ist es geschehen (= so ist es recht gegangen), und wenn nicht, so glauben sie an das zweite Zeichen, und wenn sie dem zweiten Zeichen nicht glauben, dann nimm Wasser vom Flusse und gieße es auf die Erde, und es wird sich zu Blut verwandeln, damit sie glauben, daß der Gott ihrer Väter dich zu ihnen gesandt hat. Ex. 4. 1—9.
Als er ihm nun die Wunderkraft gegeben hatte, verstand er (Moses) sich mit Mühe dazu, sich nach Ägypten schicken zu lassen.

2. Daraus ergibt sich für verständige Leute der

[1] Vgl. für das Folgende gr. 8 Migne, P. gr. (NB. wo in Zukunft nicht anders bemerkt wird, ist immer P. gr. zu verstehen) 94, 1596 D sq: *ἡνίκα μέντοι παρὰ Θεοῦ ἀπεστέλλετο ὁ Μωυσῆς . . . καὶ ἐπιστώθησαν οἱ λόγοι αὐτοῦ διὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ.*

Beweis, daß diejenigen, welche in aufmerksamer Betrachtung der Religion wachsam sind, dieselbe nicht ohne Wunder von dem, der sie bringt, annehmen dürfen. Denn Moses wußte wohl: Wenn er hinginge und vorgäbe, Gott habe ihn zur Stiftung einer Religion geschickt, ohne für sich einen Beweis von Wundern mitzubringen, dergleichen kein Mensch tun könnte außer durch die Hände Gottes, so hätte ein jeder Vernünftige die Möglichkeit, ihn fortzujagen, ihm die Annahme seines Wortes zu verweigern, ihn zu verachten und zu verstoßen.
S. 142. Aber er wußte wohl, daß, wenn er mit der Wunderkraft ausgerüstet ist, er kräftige Waffen besitze, um mit denselben einen jeden niederzuwerfen, der in lauterer Absicht Heil für seine Seele sucht, und ihn zum Eintritt in den Kult[1] Gottes zu bringen, den er ihm vorlegt. Ebenso darf kein Verständiger eine Religion annehmen, die nicht auf göttliche Wunder gegründet ist, die ein Beweis dafür sind, daß ihr Überbringer wahrhaftig von Gott kommt. Wer aber die Religion annimmt auf Grund von etwas anderem als diesem Fundamente, der verläßt und gibt preis die Sicherheit (des Verstandes) in einer Sache, für welche allein die Sicherheit im Menschen erschaffen wurde, und bringt seine Seele in die Gefahr des Untergangs und gibt einem nach, der ihn ins Verderben hinein- und von dem Wege abzieht, welcher zu der vom Verstande allein ersehnten Seligkeit führt.

3. Diejenigen aber, welche die Religion, die Moses brachte, angenommen haben, waren auf dem rechten Wege; denn Moses hatte sein Prophetenamt und seine Sendung von Gott durch Wundertaten beglaubigt, welche nur durch die Kraft Gottes gewirkt werden. Als er nun jenen, welche die Religion angenommen hatten, Verborgenes brachte und ihnen erzählte, wie Gott Himmel und Erde erschaffen hatte, und als er ihnen verkündete, was vor ihnen (geschehen) war, Dinge, welche ihr Geist nicht faßte, da taten sie recht daran, sich zur Überzeugung davon zu zwingen und es gläubig anzunehmen, weil Gott nur solchen die Macht, Wunder zu wirken, gibt, welche in Übereinstimmung mit ihm wandeln, und welche er zur Führung und Leitung (anderer) beruft.

[1] ʿibâda ist der der Gottheit geleistete Gehorsam und Dienst in Verbindung mit Anbetung. — ʿabada = dienen, anbeten.

4. Ebenso hat Christus, unser Gott, die wahre Weisheit, nichts zu lehren begonnen, als bis er seine göttliche Macht durch Wunder geoffenbart hatte und jene zu sich herankommen ließ, die mit den verschiedensten Schwächen und schmerzlichen Gebrechen und Krankheiten behaftet waren, sie dann heilte und mit vollständiger Gesundheit beglückte. Als solches von ihm geschah, da eilten zu ihm heran die Scharen von Galiläa und Jerusalem und den Jordanländern, und als er die Scharen um sich sah, rief er seine Jünger zu sich, öffnete seinen Mund, lehrte sie und sprach: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmel-
reich." Sodann fuhr er fort, sie zu lehren, und ver- Mt. 5. 3.
kündete ihnen nach und nach sein Gesetz und machte S. 143.
es wie Moses: immer verband er ein Wunder mit einem Gesetz und ein Gesetz mit einem Wunder, bis er seinen Lebenswandel ganz vollendet hatte, gekreuzigt und begraben wurde und am dritten Tage wieder auferstand. Wer sich Christus anschloß wegen seiner unzähligen Wunder, dessen Glaubensgrund war stark, gleichwie der Glaubensgrund derjenigen stark war, welche Moses wegen der von ihm gewirkten Wunder aufnahmen.

5. Wenn man die beiden Dinge[1] zusammenstellt, so ist dieses letztere stärker als das erstere, wenngleich beide stark sind, weil eben die Wunder Christi unberechenbar und unzählbar sind und sich nicht auf die Wunder beschränken, welche er bei seiner Lehrverkündigung wirkte; er gab ja vielmehr (auch) seinen Jüngern Macht, sie in seinem Namen zu wirken. Moses aber wirkte der Zahl nach beschränkte Wunder, wirkte sie auch nicht durch seine eigene Kraft, sondern durch die Kraft Gottes und auf seinen Befehl und auf die Anrufung seiner Hilfe hin. Moses rief überhaupt keinen, um ihm zu sagen: Gehe hin und tue in meinem Namen Wunder! In rechter Weise geschah alles, was von Christus und was von Moses geschah. Christus nämlich ist Gott und der Sohn Gottes und ist mächtig, die Wunder aus eigener Kraft zu wirken, und solche, welche dergleichen in seinem Namen tun wollen, mit (dieser) Kraft auszurüsten; Moses jedoch war nur ein beauftragter Diener, und seine Macht, Wunder zu wirken, war ihm nicht eigen, sondern kam nur Gott zu. Darum tat (noch) keiner ein Wunder, außer er war von Gott

[1] „Die beiden Dinge" sind die Wundertätigkeit und Glaubwürdigkeit Christi einerseits und die des Moses anderseits.

damit beauftragt, es zu wirken, oder hatte die Erlaubnis, es zu tun, von ihm erfleht. Gleichwie Moses die Wunder in der Kraft Gottes und in seinem Auftrage und auf seine Anrufung hin wirkte, ebenso taten die Jünger Christi die Wunder nicht im Namen Gottes, sondern im Namen und in der Kraft und im Auftrage Jesu Christi und auf seine Anrufung hin. Die Jünger waren auch im Wunderwirken viel mächtiger als Moses, weil Moses lediglich einen Befehl erhielt oder bittete (bitten mußte), bevor er das Wunder tat, die meisten Wunder der Jünger aber ohne Bitte geschahen. Es war nicht mehr, als daß sie sagten: „Im Namen Christi stehe
S 144 dieser Tote auf!“ oder: „öffne dieser Blinde seine Augen!“ oder „werde dieser Gichtbrüchige geheilt!“, und es geschah, wie sie sagten. Sie beließen es dabei nicht einmal, es geschah sogar, daß, wenn Mâr Petrus vorüberging, überall, wohin sein Schatten fiel, dieser
Act. 5. 15. schon einen jeden Kranken heilte, und daß, wenn der Mantel des Mâr Paulus genommen und auf die Kranken
Act. 19. 11. 12. gelegt wurde, dieselben Heilung erlangten.

An diesen Jüngern ist das Wort Davids erfüllt worden, wenn er sagt: „Der Herr gibt den Verkündern
Ps. 67. 12 der frohen Botschaft mit großer Kraft.“ Die Juden hatten zur Annahme des Moses sogar noch weniger Grund als die Heiden zur Annahme Christi. Denn es handelt sich hier um etwas Größeres als dort, gleichwie das Licht der Sonne größer ist als das Licht der Lampe. Die Heiden beschränkten sich auf die von den Jüngern im Namen Christi gewirkten Wunder, welche sie sahen, und dies war genügend, um sie zur Annahme Christi zu rufen und zur Annahme des Glaubens an alles, was er selbst und was die Jünger über ihn sagten, (und zwar) auch wenn es kein Gesetz Mosis und keine Propheten gegeben hätte, welche von ihm weissagten. Es ist wie bei Moses: Als er zu den Söhnen Israels kam, glaubten sie an ihn (seine Sendung) und akzeptierten, was er ihnen von Gott offenbarte, wegen jener Wunder, welche er vor ihnen tat, obwohl es keinen gab, der vor Moses über das Kommen desselben geweissagt hatte, und die Söhne Israels verlangten von ihm auch nicht, daß er sich zu seinen Wundern hin (auch noch) mit einer ihn betreffenden Weissagung seitens solcher, die vor ihm waren, beglaubigte. Ebenso ließen es sich die Heiden angelegen sein, schon wegen der unzähligen Wunder, welche er und seine Jünger taten,

an Christus zu glauben und ihm zu trauen, auch wenn Moses und die Propheten über ihn nicht geweissagt hätten.[1] Wie viel mehr als jene, welche Moses angenommen haben, müssen wir Christus annehmen wegen des Vorzuges der schon vorausgegangenen Weissagung des Moses und aller Propheten über ihn und über
seinen ganzen Lebenswandel, wie die Kreuzigung, den Zach. 12 10.
Lanzenstich, die Annagelung der Hände und Füße, die S. 145.
Verlosung seines Gewandes, das Anspucken seines Ps. 21. 17–19. Is. 50. 6.
Antlitzes, die Geißelung seines Rückens, und daß er Ps. 72. 14.
durch seine Wunden die Menschen von ihren Sünden
loskaufe und von den Krankheiten ihrer Laster heile, Is. 53. 5.
und daß er Essig zu trinken und Galle zu genießen Ps. 68. 22.
bekäme, (lauter) Stellen, welche, wie gesagt, bei den Propheten zu finden sind.

6. Es ist von dir, o Jude, verwunderlich, daß du Moses wegen seiner der Zahl nach beschränkten Wunder angenommen hast und Christus bei seinen unzählbaren und unberechenbaren Wundern nicht annimmst. Wenn du nämlich gerecht wärest, dann müßtest du ihn annehmen, auch wenn Moses und die Propheten von ihm nicht geweissagt hätten, gleichwie du Moses angenommen hast, ohne von ihm zu verlangen, daß er sich mit einer von Vorausgängern über ihn gemachten Weissagung beglaubige. Wenn Moses dir anbefohlen hätte, keinen Propheten mehr nach ihm anzunehmen, wie es Christus den Christen befohlen hat, dann — bei meinem Leben! — wärest du entschuldigt, wenn du an Christus zweifelst. Nun hat aber Moses in seinem heiligen Gesetze dir stets einen Propheten verheißen, welcher nach ihm kommen würde, und hat dir beharrlich befohlen, auf ihn zu hören und ihm zu gehorchen, was er dir befehlen würde, und er droht dir mit dem
Tode, falls du dich diesem Propheten widersetztest und Deut. 18 18. 19.
sagtest, dieser Prophet sei so wie er (Moses) ein Gesetzgeber und der Stifter eines neuen Bundes. Aus diesem Worte ergeht für dich die Notwendigkeit, alle Propheten, seien sie wer sie wollen, abzulehnen, mit Ausnahme dieses einzigen, dem zu gehorchen dir geboten ist. Moses hat dir berichtet, daß Jakob dir weissagte, es würden von dir die Propheten nicht verschwinden,

[1] Gr. 8 l. c. *Ἦλθεν ὁ Χριστὸς τὴν πρὸς Θεοῦ ἀποστολὴν ἑαυτῷ ἐπικυρῶν· οὐ τῇ Μωυσέως καὶ μόνον προφητείᾳ μαρτυρούμενος, ἀλλὰ σημείοις, τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι μετ' ἐκείνην ἑαυτὸν πιστούμενος.*

Gen. 49, 10. bis Christus komme, welcher die Hoffnung der Völker sei. Damit hat er alle Propheten, die vor Christus lebten, bestätigt, und dann diesen einzigen, welchem zu gehorchen er dir mehrmals aufgetragen hat, im besonderen gemeint nach dem Worte Gottes. Diese vorhin bezeichnete und dir geltende Ankündigung der Ankunft des Propheten, welcher der Stifter eines Bundes ist, seitens des Moses, kann dich keinen Augenblick davon zurückhalten, Christus anzunehmen und an ihn zu glauben, weil er jene Wunder wirkte. Es gehört sich für dich mit Recht, in deinem Verstande nachzudenken
S. 146. und zu sagen: Der Prophet, dem zu gehorchen mir Moses aufgetragen hat, ist dieser, da er Wunder wirkte, welche nicht zu zählen sind, und dergleichen Moses nicht wirkte, und welche, auch für den Fall, daß Moses von ihm geschwiegen und den Gehorsam gegen ihn nicht anbefohlen und ihn verboten hätte, mit Recht mich dazu bringen müßten, ihretwegen allein ihn anzunehmen und von ihm nicht erst noch zu verlangen, daß er sich mit einer Weissagung über ihn seitens solcher, die vor ihm lebten, beglaubige, in der Weise, wie ich Moses angenommen habe.

Desgleichen wisse, o Jude, daß dieser Prophet ein Gesetzgeber und der Stifter eines neuen Bundes ist, und deshalb hat er ganz besonders den Gehorsam gegen ihn dir anbefohlen und dies dir oft wiederholt. Höre, was Gott beim Propheten Jeremias sagt: „Es werden Tage kommen, spricht der Herr, wo ich mit den Söhnen Isaaks und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht einen solchen Bund, wie ich mit ihnen geschlossen habe, als ich sie aus dem Lande
Jer. 31, 31. 32 Ägypten geführt habe.“ Und David sprach zum Herrn: „Laß ihnen erstehen, o Herr, einen Gesetzgeber, um
Ps. 9, 21. die Völker zu belehren, daß sie Menschen sind.“

7. Wenn du aber sagst, o Jude: Meine Vorfahren, unter welchen und in deren Tagen jener erschien, den man Christus nennt, sind gestorben, und ich weiß nicht, daß er ein Wunder tat — so antworten wir dir: Der Beweis hierfür liegt dir nahe, sobald deine Gesinnung bezüglich des Heiles deiner Seele die rechte ist. Du mußt wissen, daß Christus jene erwähnten Wunder gewirkt hat, nämlich: daß die Heiden ihn annahmen, daß er sie dazu brachte, was ihrem Verstande, ihren Leidenschaften und Begierden widersprach, daß er sie vom Überfluß zur Eingeschränktheit, von der

Ausschweifung zur Enthaltsamkeit, vom Reichtum zur
Not, von der Weichlichkeit zur Abhärtung führte und
von den erlaubten Genüssen, welche sie hatten, zum
vollständigen Verlassen der Welt um seinetwillen und
zur Verzichtleistung auf die Lüste des Fleisches und
die Ehren der Welt, und daß sie sich eher töten ließen
mit allen Arten von Martern und Peinen, als daß
sie ihn verleugneten. Er sagte zu ihnen: „Wer mich
vor den Menschen verleugnet, den werde ich vor
meinem Vater verleugnen, der im Himmel ist", und: Mt. 10. 33.
„Habet acht! Was ich euch im geheimen gesagt habe, S. 147.
das verkündet öffentlich auf den Dächern, und fürchtet
nicht diejenigen, welche den Leib töten, aber die Seele
nicht töten können, fürchtet euch vielmehr vor dem-
jenigen, welcher die Seele und den Leib mitsammen
töten und sie in der Hölle verderben kann." Auch Mt. 10. 27. 28.
sagte er: „Wer seine Seele verlieret um meinetwillen, ib. v. 39.
wird sie im Leben der Ewigkeit finden"; und: „Wer
mir nachfolgen will und seinen Vater und seine Mutter,
seine Brüder und seine Schwestern, seine Kinder und
Verwandten nicht verläßt, ist meiner nicht wert"; ferner: ib. v. 37.
„Ich entlasse euch wie Schafe unter den Wölfen", und ib. v. 16.
„Die Welt wird in Freuden sein und ihr in Traurig-
keit", und: „Es werden Tage kommen, wo ein jeder, Io. 16. 20.
der euch tötet, meint, Gott ein Opfer zu bringen." ib. v. 1.

Er gab ihnen als Gebot,[1] die Selbstabtötung zu
üben, wie z. B. Gelüsten zu entsagen und ihre Leiden-
schaften auszurotten, indem er sagte: „Wenn dich einer
auf die Wange schlägt, so biete ihm (auch) die andere
hin! Und wenn dir einer deinen Mantel raubt, so
überlaß ihm (auch) dein Kleid!" „Wenn du auf ein Mt. 5. 39. 40.
Weib schaust wie um sie zu begehren, so hast du mit
ihr in deinem Herzen Ehebruch begangen." Und: ib. v. 28.
„Wenn du zu deinem Genossen sagst Râkâ oder Narr,
so bist du des Feuers der Hölle schuldig." Auch sagte ib. v. 22.
er: „Du hast gehört, daß zu den Alten gesagt wurde:
Liebe, wer dich liebt, und hasse deinen Feind! Ich
aber sage: Liebet eure Feinde und tuet ihnen Gutes ib. v. 43. 44.
mit Gebeten" und was dergleichen ist.

Gib mir Aufschluß, Jude! Wie meinst du, daß die Heiden Christus angenommen haben bei dieser Härte und bei der Abtötung, welche er ihnen als Pflicht auferlegte, und namentlich trotz der Kreuzigung und der

[1] Vgl. gr. 21 Migne 97, 1552 A.

Leiden und der Schmach, welche er zu seiner Entehrung auf sich genommen hat?[1] Seinde Feinde haben ihn verhöhnt, seine Hände und Füße angenagelt und ihn an einem Holze aufgehängt, haben ihn mit Essig getränkt und mit Galle gespeist, so daß aus ihm zäher Schweiß gleich Blut floß. Er rief, während er am
Mt. 27. 46. Kreuze war: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" So etwas hätte doch alle, welche davon hörten, davor abschrecken sollen, Christus sich anzuschließen und ihn als Gott anzunehmen, wie ihn ja (tatsächlich) alle Heiden angenommen haben. Das ist doch (klar) zu erkennen, daß er in Ewigkeit nicht angenommen worden wäre, wenn jene im Evangelium
S. 148. und in den Schriften der Jünger berichteten Wunder nicht tatsächlich gewirkt worden wären. Diese sind es, welche den Verstand zwingen und nötigen, Christus und den Glauben an ihn mit Notwendigkeit anzunehmen.

Wäre es die Absicht Christi gewesen, zu täuschen, so hätte er für den Fall, daß diese erwähnten Dinge auch vorgekommen wären, seinen Jüngern befehlen müssen, sie den Heiden zu verheimlichen, ihn bei denselben zu verherrlichen und seine Sache schön darzustellen. Sein Wort (seine Lehre) hätte so lauten müssen, daß es sie nach Weichlichkeit und sinnlichen Genüssen hätte verlangen lassen, damit sie solches dazu einlud, zu ihm zu eilen. Aber er tat dies nicht, das sei ihm ferne! Vielmehr hat er sich in der Entehrung gezeigt bei denjenigen, welche er zum Glauben berief, und hat ihnen Abtötung und den um seinetwillen zu erleidenden Tod zur Pflicht gemacht.

8. Oder ist das nicht wunderbar? Moses hat Gott mit Namen genannt und Gott verherrlicht und gesagt: Gott hat den Himmel und die Erde erschaffen, und er ist über den Himmeln. Dazu kam er aus Bedürfnis nach Lobpreisung und Erhebung Gottes in jeglicher Weise. Er begann die Israeliten zu erretten, indem er sie aus der Knechtschaft Pharaos befreite, für sie das Meer zerteilte, das Manna und die Wachteln herabkommen ließ, ihnen das Wasser aus dem Felsen schlug und die Völker tötete. Und er sprach zu ihnen: Gott wird euch stark machen, und ihr werdet die Völker von Syrien (aš-Šâm) töten und ihre Städte erobern und zerstören. Er gab ihnen ein Gesetz voll Bequemlichkeit, und bei all dem hat sich nicht einer von den Heiden

[1] Ib. 1549 CD.

ihm angeschlossen, und die Israeliten (selbst) waren nicht überzeugt von seinem Worte und haben nicht an seinen Gott geglaubt. Als Gott auf den Berg Sinai herabstieg, den Berg unter sich erzittern und rauchen ließ und den Israeliten im Herzen Schrecken einflößte, da haben sie vielmehr alsbald das Kalb verehrt, während sie noch unten am Berge Sinai waren. Die Jünger Christi aber zogen zu den Heiden hinaus und verkündeten ihnen die Entehrung Christi in jenen vorhin genannten Leiden und in der Kreuzigung und in jenen Mt. 27. 46
Worten, von welchen man meint, daß sie (Zeichen der) Schwäche seien, und machten ihnen jene Härte zum Gebote, welche ihnen Christus anbefohlen hatte. Und die Welt hat ihnen darauf erwidert. Wer weiß nicht, daß dies nur geschehen ist infolge des Vorzuges der S. 149.
von ihnen im Namen Christi gewirkten Wunder, welche erhabener sind als die Wunder des Moses, sowie der Himmel erhabener ist als die Erde?

9. Du kannst nicht sagen, o Jude, daß die Heiden sich bloß aus Eingenommenheit wegen einer zwischen ihnen und ihm etwa bestehenden Stammesverwandtschaft Christus angeschlossen hätten. Dieses spricht gerade gegen dich. Man kann ja füglich diese Anschuldigung gegen dich kehren. Denn du bist Moses gefolgt aus Eingenommenheit für ihn, weil er deinesgleichen ist, und wegen der Bevorzugung seiner Nation und der machtvollen Größe seiner Herrschaft, welche ihm Gott verliehen hat. Bezüglich der Heiden besteht aber keine Möglichkeit irgendeines solchen Verdachtes, der auf sie fallen könnte bei ihrem Anschluß an Christus. Denn die Jünger, welche sie dazu gerufen haben, waren Juden, und sie riefen dieselben nur zu einem, der, dem Äußern nach zu schließen, auch Jude war, und dies hätte sie dazu bestimmen müssen, sich abgeschreckt zu fühlen und von ihm sich abzuwenden. Denn die Juden waren Feinde gar aller Heiden, und diese hatten bei ihrer Berufung weder in Auszeichnungen noch in der Machtstellung (mit den Juden) ein gemeinsames ehrgeiziges Streben, vielmehr war das Gegenteil von all dem der Fall. Somit wisse also, o Jude, daß alle diese Heiden lediglich wegen der Wunder, welche die Jünger, wie gesagt, vor ihnen im Namen Christi gewirkt hatten, Christus als Gott angenommen und sich ihm mit jenem Gehorsam angeschlossen haben, welcher täglich das Leben der Seele darangibt.

10. Vielleicht sagst du auch, diese Heiden seien aus Unwissenheit Christus gefolgt. Wenn das so ist nach deinem Dafürhalten, so mache dich daran, jenes
Mt. 27. 46. beschämende Wort über Christus und jene Gebote, die er aufgebürdet hat, zum Glauben vorzulegen, gehe hin und überzeuge auch nur einen einzigen Unwissenden davon! Aber du wirst dieses nicht können, weil die Unwissenden in der Ablehnung von so etwas noch hartnäckiger sind als andere. Denn das Interesse des Unwissenden geht bloß auf seine Begierlichkeit wie beim Tiere. Das nächstliegende Gespräch (kalâm), woran der Verstand des Unwissenden Gefallen findet, ist etwas, was trügerisch und gewöhnlich ist. Deine Religion, o du da, ist wahrlich eher dazu angetan, vom Unwissenden angenommen zu werden als die Religion der
S. 150. Christen, wegen der öffentlichen Lobpreisung und Verherrlichung Gottes und der Furcht vor ihm, was, wie gesagt, in deiner Religion (als einzige religiöse Verpflichtung vorgeschrieben) ist, und wegen der Bequemlichkeit in ihr, der (befriedigten) Herrschsucht, des Reichtums an Honig und Milch, der Möglichkeit, mehrere Frauen zu heiraten und die Ehe zu trennen, wann du willst, und wegen der (erhofften) Unterwerfung der (fremden) Völker, indem du, wie du dir einbildest, auf ihren Schultern getragen werden wirst und sie dir Knechte und ihre Töchter Mägde sein werden, und indem du dir eine Stadt und einen Tempel aus Smaragd und Hyazinth bauen wirst. Derartiges verführt nämlich die Unwissenden, und derlei begehren sie. Wenn einer hervortritt, der hierzu einladet und solches den Leuten zusichert, da ist es kein Wunder, wenn sich die Leute ihm anschließen, und namentlich dann, wenn ihm in nächster Nähe ein (günstiger) Wind weht, wie z. B. eine weltliche Macht, wie wir gesehen haben, daß es (bei der jüdischen Religion) der Fall ist.

11. Wenn du, o Bester, sagst, die Heiden, welche Christus gefolgt sind, seien nur Weise gewesen, und ihre Weisheit sei es, welche sie zu seiner Gefolgschaft gerufen hat, dann mußt du ja ihnen nachfolgen, da du ihnen Weisheit zuerkennst, obwohl (übrigens) jenes Beschämende, was über Christus ausgesagt und ihm zugeschrieben wird, kein Weiser der Welt annehmen wird. Es übersteigt den Verstand aller Menschen, so daß die Gnade des Heiligen Geistes über ihn kommen muß, um ihn davon zu überzeugen, daß Christus Gott

ist, wie Mâr Paulus sagt: „Niemand kann sagen, daß Christus Herr ist, außer im Heiligen Geiste.“ Wenn 1. Cor. 12
du dies nicht glauben magst, so unternimm es, Christus allen Weisen der Welt zu verkünden, und überzeuge sie, und sei es auch bloß einen von ihnen. Aber du wirst es nicht zuwege bringen, denn die Weisen der Welt kümmern sich nur um die Ehren der Welt und glauben nicht, was den Gesetzen der Natur zuwider ist, die sie mehr ergründen als der Verstand der Menge; sie wollen glänzen mit Scharfsinn der Rede (kalâm), blenden mit der Angenehmheit der (dialektischen) Unterhaltung (kalâm). Die Predigt Christi ist diesem allem entgegengesetzt. Die Sache verhält sich aber so, wie Paulus sagt: „In der Weisheit Gottes hat die Welt Gott nicht durch die Weisheit erkannt; da gefiel es Gott, aus denjenigen (einige) auszuerwählen, welche an die Torheit der Predigt glauben.“ 1. Cor. 1, 21.

12. Wenn du sagst, diejenigen, welche Christus S. 151.
folgten, seien von Verstand mittelmäßig gewesen, so behauptest du etwas, was nicht der Fall ist. Denn die von mittelmäßigem Verstande gehen auf das sichere Wissen der offen daliegenden Dinge der Welt aus und nehmen nur das an, was ihren vorher gemachten Erfahrungen, welche (ihnen) Versuche und die Sinne darbieten, entspricht. Die Predigt Christi kann also unmöglich einem solchen Verstande gepredigt werden, vielmehr hat derselbe Abscheu vor ihr und weist sie mit großer Entrüstung ab.[1]

13. Sofern du das, was wir bis jetzt dargelegt haben, akzeptierst, bist du ohne Zweifel zu dem Bekenntnisse genötigt, daß diese Heiden, welche fünf Sechstel der Menschen ausmachen, Christus nicht anders angenommen haben als infolge jener in den Evangelien und in den Schriften der Jünger berichteten Wunder, welche sie gesehen haben, und durch die Kraft des Heiligen Geistes, welcher sich unsichtbar in ihren Geist ergoß und sie überzeugte, daß Christus Gott und der Sohn Gottes ist, wie er von sich selbst sagte, wenn auch die über ihn berichteten Leiden samt der Kreuzigung ihn betroffen haben. Er hat ja diese Leiden nicht aus Schwachheit und nicht umsonst erduldet,

[1] Ähnlich wie hier 10–12 wird argumentiert in der Disputation mit dem Sarazenen gr. 21 (l. c. 1548 C sq.), daß weder die *σοφοί* noch die *μέσοι* noch die *μωροί* zum Glauben an einen gekreuzigten Gott gebracht werden können.

vielmehr aus einem gerechten Grunde, wenngleich dies denjenigen unbekannt ist, deren Herz nicht durch den Heiligen Geist erleuchtet ist. Das, was wir da gesagt haben, beweist ohne Zweifel, daß die Heiden Christus nur wegen jener im Evangelium und in den Schriften der Jünger berichteten Wunder angenommen haben, und dies zwingt deinen Verstand dazu, zu glauben und jene Wunder zu bekennen, gleichwie du sie (selber) gesehen und geschaut hättest. Diese Wunder überzeugen dich davon, daß Christus Gott und der Sohn Gottes ist, wie er von sich selbst gesagt hat. Christus und die Jünger haben für Moses und alle Propheten Zeugnis abgelegt, daß sie Propheten waren, und haben sie bestätigt; und in dem Zeugnisse Christi und seiner Jünger liegt heute noch für die Verständigen eine Beglaubigung für Moses und die Propheten, daß sie Gesandte Gottes waren.

S 152. 14. Wenn man aber dir, o Jude, die Aufgabe stellen würde, einen vernünftigen Grund beizubringen, durch welchen auch nur bei e i n e m Menschen Moses oder einer der Propheten beglaubigt würde, so könntest du dieses nicht. Das Gesetz des Moses und der Propheten ist ja ungefähr mehr als 1500 Jahre in Kraft gewesen, ohne daß damit auch nur e i n Heide überzeugt worden wäre, daß es von Gott ist. Auch euere Väter sind nicht im Gesetze oder im Dienste Gottes verharrt. Als aber Christus kam, überzeugte er alle Heiden mit seinen Wundern und beglaubigte bei ihnen (sogar) Moses und die Propheten, wie wenn er der Prediger jener wäre. Und mit Recht hat Christus dies getan, und er hatte keine Vorgänger hierin. Denn er ist es ja selber, der jene sandte und ihnen auftrug, über ihn zu weissagen und ihn zu zeichnen, damit der Verstand ihn nicht abweisen konnte, als er auf Erden wandelnd erschien. Deshalb weissagte Michäas zum voraus über ihn, indem er sagte: „Höret, alle Völker! merket auf, alle Nationen! Und der Herr soll gegen euch Zeuge sein, denn der Herr wird von seinem Orte ausgehen und herabsteigen, bis er auf die Erde tritt. Dies geschieht um der Sünde
Mich. 1. 2. 3. 5. Jakobs willen und wegen der Vergehen Israels.“ Und Jeremias sagte ebenfalls über ihn: „Dieser ist unser Gott, neben dem kein anderer gezählt wird, er, der den Weg der Erkenntnis gefunden und sie dem Jakob, seinem Liebling, und Israel, seinem Freunde, gegeben hat. Danach ist er auf der Erde erschienen und hat

sich unter den Menschen bewegt.“ Zu Moses sprach Bar. 3, 36–38.
Gott, daß er den Aaron zum Priester machen solle,
auf daß er Opfer darbringe in Nachahmung dessen,
was ihm Gott auf dem Berge gezeigt hatte. Hieraus Ex. 25, 40
belehrt er dich, daß dort noch ein anderer Priester ist,
als Aaron war, dessen Vorbild Aaron ist, und ein anderes Opfer, als jene Opfer waren, von dem diese das
Vorbild waren. Da kam David und gab dir eine Erklärung von jenem Priester, dessen Vorbild Aaron war,
und machte dir kund, daß es der Herr ist, der auf
dem Throne zur Rechten Gottes sitzt, und daß er der
von Gott vor aller Zeit erzeugte Sohn ist, wenn er
sagt: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: ‚Setze
dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde unter S. 153.
deine Füße lege.‘“ Und zu diesem sprach Gott: „Ich Ps. 109, 1.
habe dich aus dem Schoße vor dem Lichte erzeugt“; ib. v. 3.
und: „Du bist der Priester in Ewigkeit nach der Ähn- ib. v. 5.
lichkeit des Melchisedech.“ Isaias spricht sich aus und
erklärt dir jenes Opfer, von welchem dein Opfer ein
Vorbild ist, und sagt, daß Christus von sich sage:
„Wahrlich, ich widersetze mich nicht und widerspreche
nicht. Ich habe meinen Rücken den Geißeln ausgeliefert und meine Wange den Schlägen und mein Angesicht nicht abgewendet vor der Schmach des Speichels.“ Is. 50, 5–6.
Auch heißt es bei Isaias: „Er hat kein Ansehen und
keine Schönheit. Wir haben ihn gesehen, aber er hat
kein Ansehen und keine Schönheit. Vielmehr ist sein
Ansehen erbärmlich, tief unter dem Ansehen der Menschen. Er ist ein verwundeter Mensch, von dem erkannt
wird, daß er die Krankheiten trägt. Er ist elend, und
man achtet ihn nicht. Er trägt unsere Krankheiten,
und unsertwegen ist er mit Schmerzen beladen. Wir
hielten ihn (für einen Menschen) im Unglück, für einen
von Gott Verwundeten und mit Unheil Heimgesuchten.
Er wurde nur verwundet um unserer Missetaten willen,
und die Widerwärtigkeiten haben ihn unserer Sünden
wegen getroffen. Die Züchtigung unseres Heiles liegt
auf ihm, und durch seine Wunden sind wir geheilt
worden. Wir alle sind irre gegangen wie Schafe, ein
jeder von uns hat seinen Weg verfehlt. Der Herr hat
ihn preisgegeben wegen unserer Sünden. Er öffnete
seinen Mund nicht, als er heimgesucht wurde, wie das
Schaf, das man zum Schlachten führt; und wie das
Lamm, das vor dem Scherer stumm ist, so öffnete er
seinen Mund nicht in seiner Erniedrigung.“ Is. 53, 2–7.

15. Dies beweist dir, o Jude, falls du Verstand hast, daß Aaron, dein Priester, ein Vorbild von diesem Priester und dein Opfer ein Vorbild von diesem Opfer war. Denn wäre dein Priester es gewesen, der den Menschen Verzeihung der Sünden erflehte, und dein Opfer, wodurch die Sünden verziehen wurden, dann hätte ja Gott diesen von David erwähnten Priester und dieses von Isaias erwähnte Opfer umsonst eingesetzt, und Moses wäre ein Lügner, wenn er dir berichtete, daß derjenige, welchen du in Händen hast, ein Vorbild war. David und Isaias kamen und erklärten dir jenes Vorbild. Du hast es jedoch zu seiner Zeit nicht verstanden, wie dir Moses sagt: „Du hast gesehen, was Gott vor dir getan hat; aber Gott gab euch nicht Augen,
S. 154. um damit zu sehen, und nicht Ohren, um damit zu
Deut. 29, 3 4. hören, und nicht Herzen, um damit zu begreifen." Wären jene Dinge, welche du siehst, o Jude, keine Vorbilder für etwas anderes gewesen, und hätten sie nicht etwas anderes bedeutet, wie hätte dann Moses zu dir sagen können: „Du hast gesehen, was Gott vor dir getan hat; aber Gott gab euch nicht Augen, daß ihr damit sehet, und nicht Ohren, daß ihr damit höret, und nicht Herzen, daß ihr damit begreifet?" Dies beweist jedoch, daß du ein Vorbild in Händen hast, und daß damit etwas anderes gemeint ist. David sagt, indem er dir dieses bestätigt: „Unsere Väter haben in Ägypten
Ps. 105 7 deine Wunder nicht verstanden."

16. Das ist genügend für dich, o Jude, wenn du verständig bist oder das Beste für deine Seele gewinnen willst. Du hättest Heilung bekommen (können) und zwar schon längst, wenn du dieselbe von den Lehrern des Christentums angenommen hättest, welche im Heiligen Geiste gesprochen und die ganze Angelegenheit mit Christus aus der Vernunft und der ganzen Schrift erklärt haben.

Dies ist der Beweis für die Wahrheit des Christentums mit einer zwingenden Überzeugungskraft, vor welcher es kein Entkommen gibt für jeden, der Vernunft und Verständnis besitzt. Die Vernunft führt mit Notwendigkeit zu Christus, und Christus bestätigt den Moses und die Propheten. Wir haben so das Alte und das Neue (Testament), wie Salomon, der Sohn Davids, im Hohen Liede sagt: „Über unseren Pforten sind alle
Cant. 7, 13. Früchte, die alten und die neuen."

II.

17. Aber was haben wir daraus für einen Nutzen
für die Allgemeinheit der Christen? Doch bloß nur
für die Lehre des Chalcedonense mit Ausschluß der
Nestorianer, Jakobiten, Julianer,[1] Maroniten[2] und der S. 155.
anderen Häretiker, welche auch das Christentum bekennen? Denn ein jeder von den Genannten meint, daß wir beim Beweis der Wahrheit des Christentums nur für ihn gearbeitet haben, weil er glaubt, er sei der wahre Christ.

Es ist nun unsere fügliche Pflicht, gleichwie wir die Wahrheit des Christentums gegenüber jeder (anderen) Religion dargetan und bewiesen haben, daß sie einzig die wahre Religion ist, ebenso auch die Orthodoxie von jenen Häresien auszuscheiden und zu beweisen, daß sie allein das Christentum ist und daß alle jene Häresien falsch sind. Wir haben dies vorhin mit Hilfe des Heiligen Geistes in Weise einer Studie dargelegt, welche einem jeden für scharfsinnig gilt, der selbst hinlänglich scharfen Verstand besitzt, um schwer verständliche Dinge, welche gewöhnlichen Leuten unbekannt sind, ergründen zu können. In der Art der scharfsinnigen Untersuchung liegt jedoch für das gewöhnliche Volk, wie die Marktleute und die Arbeiter und ähnliche, keine Überzeugung(skraft), zum mindesten erlangen sie auf diese Weise keine Heilung. Deshalb müssen wir einen anderen, lichtvollen Weg festlegen und eine offene Straße, welche der hoch Gebildete und der weniger Gebildete von den Leuten, der Philosoph und der Mann von der Straße gehen kann, und wir wollen die Wahrheit jener Orthodoxie beweisen und ihr Licht wie das

[1] Die Handschrift hat: al-Lûliâniina (Genitiv). Gemeint ist ohne Zweifel die monophysitische Partei der Julianer oder Julianisten, welche den Bischof Julianus von Halikarnassus an ihrer Spitze hatte, auch Aphthardoketen genannt.

[2] Das in der Handschrift sich findende Wort „Maroniten" ersetzt der Herausgeber an allen Stellen durch „Monotheleten" aus schonender Rücksichtnahme auf seine maronitischen Glaubensgenossen, welche es bekanntlich nicht gelten lassen wollen, daß ihre Vorfahren jemals der Häresie verfallen gewesen seien und hartnäckigst ihre immerwährende Orthodoxie behaupten. Abû Qurra ist ein sehr wichtiger Zeuge dafür, daß um die Wende des 8. und 9. Jahrhunderts die Maroniten als Häretiker gegolten haben, die, wie aus I 29 ersichtlich, dem Monotheletismus ergeben waren. Vgl. auch die Notiz des Zeitgenossen Abû Râita oben S. 14.

Licht der Sonne aufdecken, das weder dem Kleinen noch dem Großen verborgen ist, auf daß niemand einen Grund hat, sich ihm zu verschließen. Das Argument wird zwingend sein für den Häretiker, der sich ruhig mit dem Irrtum abfindet, in welchem er befangen ist, und dazu eine Freude für den Orthodoxen unter dem Beistande des Heiligen Geistes wegen der Wahrheit des Glaubens und der Richtigkeit der Religion. Auch wollen wir sie auffordern, mit dem reinen Glauben die guten Werke zu verbinden, damit sie nicht um den Nutzen des Glaubens gebracht werden, ihn zwar besitzen und (doch) Schaden für sich haben, wenn sie etwa auf die Werke nichts halten wollen, zu welchen sie im Gehorsam Christi verpflichtet sind.

18. Welches ist aber nun doch dieser offen daliegende Weg, welchen die Orthodoxie als den richtigen erweist? O ihr da! Wir, die Gesamtheit aller jener, welche die Religion des Christentums bekennen, sind
S. 158. einig bezüglich der Verpflichtung der Bücher des Alten und Neuen Testamentes und im Glauben an dieselben. Die Spaltung unter uns bewirkt lediglich der Sinn dieser Schriften, worüber wir verschiedener Meinung sind. Dies ist es, was eine jede Partei von uns in einer Kirche trennt, alleinstellt und uns hindert, miteinander zu beten. Es kann aber nur eines von zwei Dingen möglich sein: Entweder behaupten wir, wir seien alle Christus schon angenehm, wenn wir an den Schriften des Alten und Neuen Testamentes festhalten, und Christus verlange von uns keine Rechenschaft über den Sinn der Worte in diesen Büchern, auf den die Ansicht von einem aus uns etwa fällt; oder wir behaupten, wir seien ihm nicht angenehm, wenn wir die Schriften jener Bücher annehmen, ohne auf die wahre Bedeutung ihrer Worte zu verfallen, welche der Heilige Geist verstanden wissen will in den Dingen, wodurch allein die Religion vollkommen wird.

Wenn einer sagt: Christus ist mit dir zufrieden, wenn du die Schriften jener Bücher annimmst, ohne daß du ihren wahren Sinn erkennst, so macht er die Christen jüdisch und hat es auf das Wort (den Buchstaben) abgesehen und nicht auf den Geist. Er befiehlt den Christen, in einer Kirche und bei einem gemeinsamen Gebete bei ihren Versammlungen sich zusammenzufinden und (doch) in ihrem Geiste getrennt zu sein. Er predigt ihnen, in ihrem äußeren Verhalten einem

Gotte und in ihrem Innern verschiedenen Göttern zu dienen; er beredet sie, sich nach einem Christus in ihrer Religion zu benennen und sich im Herzen mehrere (Christus) einzubilden. Mit einem solchen Kulte ist Christus nicht zufrieden, — das sei ferne von ihm! — wie er auch sagt: „Ich will nicht den Krieg an Stelle des Friedens einführen.“ Es ist einem jeden Christen unerläßlich, sich in Wahrheit dazu zu bekennen, daß er Christus und dem Vater und dem Geiste ganz und gar in dem Sinne dient, welcher in den Büchern des Alten und Neuen Testamentes gemeint ist. Sonst ist er ein Jude, dem es bloß dann (als eine Schuld) angerechnet wird, wenn er entweder sagt, Gott verändere sich von einem Zustand in einen anderen, oder, es
gebe mehrere Götter. Denn wenn er von Moses hört: S. 157.
„Gott ist ein verzehrendes Feuer“, so ist er (bei seiner Deut. 4. 24.
buchstäblichen Auffassung) ein Magier, weil sein Ohr nur auf das Feuer geht, welches die Magier verehren. Und wenn er vom Propheten Daniel hört: „Er ist der
Alte der Tage, seine Haare sind weiß wie reine Wolle“, Dan. 7 9.
dann bildet er sich Gott als einen hochbetagten Greis ein, und wenn er von Ezechiel hört: „Er ist von seiner Mitte bis oben Feuer und gleich Lapislazuli, und von
seiner Mitte bis unten ist er Feuer“, dann stellt er sich Ez. 1. 27.
Gott so vor, als ob er sich aus seinem früheren Zustande verändert hätte, oder daß dies ein anderer Gott sei als derjenige, den Daniel gesehen, und ein anderer als der, welchen Moses erwähnt hat. Dies ist aber doch das Abscheulichste, was es gibt, mit diesen drei (Vorstellungen) den Geist den Gläubigen zu beunruhigen. Wenn er Christus von sich selbst sagen hört, er sei
eine Türe, so stellt er sich eine (wirkliche) Türe vor, Jo. 10. 9.
und wenn er ihn sagen hört, er sei ein Weinstock, so Jo. 15. 1.
meint er, Christus habe sich verändert, oder glaubt, dieser Christus sei ein anderer als jener, und was dergleichen mehr ist. Also muß man sich ohne Zweifel an den wirklichen Sinn der Schrift halten in Dingen, wo es sich um eine Grundwahrheit der Religion handelt, sonst ist es ein (Götzen-)Kult.

Wenn es sich aber so verhält, dann ist die von Christus gestiftete Kirche nur eine unter jenen verschiedenen Kirchen, von welchen sich eine jede als die auf dem wahren Christentum begründete Kirche ausgibt.

19. Wie sollen es aber die Leute von der Straße

und die Arbeiter machen und alle Menschen, und nicht bloß die wenigen, wenn ihr Verstand nicht in jenen wirklichen Sinn eindringt, während Christus von ihnen nichts anderes als eben diesen wirklichen (Sinn) annimmt?[1] Dürfen wir da sagen, Christus lege ihnen etwas auf, wozu sie nicht fähig sind? Das sei ferne von ihm! Sonst hätte er ja seine Herabkunft vom Himmel um ihretwillen und die Vergießung seines Blutes für sie ihnen zum Schaden sein lassen. Wenn er ihnen dieses auferlegt hat, so hat er ihnen nichts auferlegt, wozu sie nicht fähig sind. Wir wissen wohl, daß die meisten — und nicht bloß der geringere Volksteil — mit ihrem Verstande in das (Verständnis dessen) nicht
S. 158. eindringen, was ihnen auferlegt ist. Auf welche Weise erkennen sie aber den Weg, auf welchen ihr Verstand kommen sollte, und wie gelangen sie damit, wenn sie ihn gehen, zu jenem wirklichen Sinne? Diesen Weg erkennt kein Häretiker, noch erreicht er ihn und kommt auf ihn. Vielmehr hat der Häretiker vom Leben nichts als eine Lehrbehauptung,[2] womit er (selbst) im Dunkeln wandelt und Unwissende täuscht, seine Lippen verdreht und den Toren, die ihn hören, die Meinung beibringt, als sei er eine Schatzkammer von Weisheit. Damit bringt er sie dazu, sich ihm anzuschließen, wenn er seine Lehre[2] ausspricht, welche für sie dunkel ist. Auch er selbst versteht jene Lehre nicht, sondern es ist, wie der Apostel Paulus sagt: „Er begreift nicht,
(1. Cor. 14 2–6.) was er sagt, und beweist nichts.“ Dieser offenkundige Weg ist jedoch bei der Orthodoxie, und auf ihm erreicht man das ewige Leben. Wir wissen, daß Christus diese Sache nicht wie nichts behandelt und alle jene nicht ohne einen offenkundigen Weg gelassen hat, den ihr Verstand erkennen kann, und der sie auf jenen wirklich richtigen Weg hinführt, dessen Annahme er

[1] D. i. während sie Christus nur dann angenehm sind, wenn sie den wirklichen Sinn der Schrift erfassen und nicht einen eingebildeten, buchstäblichen.

[2] Kalâm, d. i. überhaupt ein Satz, eine These, eine Behauptung oder Lehre, welche von den Theologen oder den Philosophen zur Diskussion gestellt wird. Diejenigen arabischen Religionsphilosophen, welche einen kalâm aufstellten, besprachen und verteidigten, hießen die Mutakallimûn; mit der Zeit wurden damit nur mehr die orthodoxen Theologen bezeichnet im Gegensatze zu den Muta'ziliten, den Freigeistern. Abû Qurra nennt auch die Apostel und den Gregor von Nazianz „Mutakallim(ûn) in der Theologie“, welche Bezeichnung für letzteren als Übersetzung von ὁ θεολόγος sich in der christlich-arabischen Literatur für ständig eingebürgert hat.

ihnen aufgetragen hat, namentlich da er und die Jünger es wußten, daß diese Häresien kommen werden, und daß mit ihnen der Satan die Kirche worfeln werde, bis sie ihr rechtes Getreide bekommt. Luc. 22. 31.

20. Was nun diesen Weg anbelangt, so hat ihn der Heilige Geist durch Moses, das Haupt der Propheten, klar gezeigt, indem ihm nämlich Gott die Gesetzesvorschriften offenbarte, mit welchem er in seinem Auftrage die Israeliten leiten sollte. Moses überließ diese Gesetze den Richtern ihrer Priester und übertrug ihnen das Amt, unter den Israeliten das Richteramt auszuüben. Er setzte aus ihnen je ein Haupt über zehn, über fünfzig, über hundert und über tausend ein und gab ihnen den Auftrag, das Richteramt unter den Ex. 18. 25.
Israeliten mit Gerechtigkeit zu verwalten, und sagte zu Deut. 1. 15.
ihnen: „Habet acht! Was euch von diesen Gesetzen klar ist, das führet aus an euren Brüdern! Was immer aber euch dunkel ist und worüber ihr Zweifel habt, das lasset mich wissen, auf daß ich es Gott mitteile und ich euch darüber die Wahrheit bringe.“ Und sie S. 159.
taten dies, solange Moses mitten unter ihnen lebte. ib. v. 16. 17.

Als nun Moses nach dem Willen Gottes jenseits des Jordan starb, da wußte er durch den Heiligen Geist, daß die Israeliten, wenn sie ihn einmal verloren hätten, in verwirrenden Zweifel geraten, sich spalten und in Parteiungen unter sich verfallen würden. Da stellte er ihnen im Heiligen Geiste ein zweites Gesetz auf und hinterließ ihnen einen Nachfolger für sich, den es immer bei ihnen geben sollte, indem er zu ihnen sagte: „Söhne Israels! Wenn euch irgend etwas von den Geboten, worüber ihr Zweifel habt, Schwierigkeit macht, sei es zwischen Blut und Blut, oder zwischen Urteil und Urteil, Unreinem und Unreinem, Streit und Streit, und wenn es in euren Städten Meinungsverschiedenheiten gibt in einer Lehrsache, so sollt ihr an den Ort kommen, den der Herr, dein (sic) Gott, auserwählen wird, daß an ihm sein Name angerufen werde. Gehe in jenen Tagen dorthin und komme zu den Priestern, den Leviten und dem Richter, welcher in jenen Tagen dort ist. Sie werden sich um jene Sache annehmen und dir eine richtige Entscheidung geben. Du aber sollst dem Richterspruch folgen, welchen sie dir verkünden von jenem Orte aus, welchen der Herr, dein Gott, erwählen wird, daß an ihm sein Name angerufen werde. Habe wohl darauf acht, daß du das ausführest, was sie

dir auftragen, und nach dem Gesetze und der Entscheidung handelst, welche sie dir sagen! Weiche nicht ab von dem, was sie dir vorschreiben, weder nach rechts noch nach links. Der Mensch, der sich überhebt und nicht hört auf den Priester, welcher im Namen des Herrn, deines Gottes, dient, oder auf den Richter, den es in jenen Tagen geben wird, dieser Mensch soll getötet werden. Entfernet die Feinde der Söhne Israels, damit das ganze Volk es höre, sich daran ein Beispiel
Deut. 17, 8–13. nehme und von der Ungerechtigkeit sich ferne halte."

Siehst du nicht, daß Moses die Diskussion[1] über Gesetzesvorschriften, betreffs welcher Meinungsverschiedenheiten bestehen, und die Entscheidung darüber keinem insgemein überläßt, mag er für sich Wissen
S. 160. beanspruchen oder nicht, sondern daß der Heilige Geist ihm geoffenbart hat, daß sich dieses (Recht) auf das Kollegium der Priester und auf den Richter stützen solle, der an dem Orte sein werde, welchen Gott auserwählt, daß dort sein Name angerufen werde? Er gestattete solchen, welche unter jenen waren, absolut nicht, mit ihnen zu diskutieren, sondern allen, mochten sie sein, wer sie wollten, und mochte sich einer für weise halten oder für nicht weise, befahl er, mit Festigkeit die Entscheidungen auszuführen, welche ihnen von jenem Kollegium zukommen, mochten sie nun für ihn sein oder gegen ihn. Er bestimmte die Todesstrafe für jeden, den der Hochmut aufbläht und dessen Herz sich nicht zur Annahme dessen verdemütigen will, was sie gegen ihn entscheiden, und welcher der Ansicht ist, seine Meinung sei besser als ihre Meinung. Moses verhängte die Todesstrafe über solche, welche die Entscheidung derselben nicht annehmen, nur deshalb, weil er wußte, daß der Heilige Geist, wenn er die Sache mit diesen Zweifeln und dieser Meinungsverschiedenheit auf jene sich stützen läßt, ohne Zweifel ihrem Verstande zur richtigen Entscheidung darüber zuhilfe kommt und sie nicht verläßt, mögen sie ihrem Verstande und ihren Verhältnissen nach sein, was sie mögen, und daß er nicht zuläßt, daß von ihnen etwas anderes als nur Zutreffendes ausgehe.

Wenn nun zwar einer behaupten würde, der Heilige Geist befehle allen Leuten, diesem Kollegium, welches

[1] Abū Qurra gebraucht hier immer naẓara und sein nomen verbale naẓr im Sinne der VI. Konjug.-Form tanāẓara = diskutieren, sich gegenseitig aussprechen, streiten.

an jenem Orte sich befindet, in ihren (vielleicht) dunklen Urteilen Folge zu leisten, wenn er aber der Meinung wäre, der Heilige Geist verlasse dieselben, so daß von ihnen Falsches ausgehe, dann würde derjenige, der dies sagt, den Heiligen Geist zu einem solchen machen, der das Volk irreführt, und der, welcher so etwas behauptet, wäre selbst einer, der den Heiligen Geist in Wahrheit lästerte, indem doch der Heilige Geist die Sonne der rechten Führung und die Quelle des Lichtes ist, während ihn jener zur Ursache des Irrtums macht. Aber das sei von Gott ferne, daß sich die Sache so verhalte! Vielmehr können wir bei uns sicher und ruhig sein (in der Überzeugung), daß der Heilige Geist nicht zuläßt, daß von jenem Kollegium eine andere Entscheidung ausgeht, als wie sie am Platze ist.

21. Im heiligen Neuen Bunde, wovon der Alte Bund nur ein Vorbild war, hat es der Heilige Geist in gleicher Weise eingerichtet wie im Alten und hat bestimmt, daß alle Angelegenheiten der Religion, worüber die Christen verschiedener Meinung sein würden, zur Entscheidung vor das Kollegium der Apostel gebracht werden sollten. Er hat den Aposteln auch ein Oberhaupt gegeben, an welchen nebst seinem Kollegium S. 161.
alle Entscheidungsgegenstände insgesamt zu gelangen hatten; darüber sollten sie dann nur in Gemäßheit dessen, was ihnen der Heilige Geist offenbarte, ein Urteil fällen. Das ist zu erkennen aus den Apostelakten: Paulus und Barnabas, welche sich in Antiochien befanden, waren nämlich vom Heiligen Geiste auserwählt, die Städte zu bereisen und das Evangelium Christi zu predigen, und sie zogen aus und führten aus, womit sie beauftragt waren, und kehrten dann wieder nach Antiochien zurück. Während sie dort weilten, kamen Männer aus der heiligen Stadt nach Antiochien herab, lehrten die Brüder und sagten zu ihnen: „Wenn Act. 15, 1 sqq.
ihr euch nicht beschneiden lasset gemäß dem Gesetze des Moses, so könnet ihr nicht selig werden.“ Paulus und Barnabas widersprachen ihnen hierin und stritten mit ihnen darüber. Da waren allesamt darin einig, daß Paulus und Barnabas und einige von jenen sich zu den Aposteln und Priestern in Jerusalem in Sachen dieses Streitfalles hinaufbegeben sollten. Als sie nach Jerusalem kamen, da gab es dort Leute von der Partei der Pharisäer, welche Christen geworden waren. Diese erhoben sich und sagten zu den Aposteln: Ihr müßt

jeden Heiden beschneiden, der gläubig wird, und ihm zuvor die Beobachtung des Gesetzes des Moses auferlegen. Da versammelten sich die Apostel und die Priester, um über diese Sache zu diskutieren, und es fand dabei eine große Untersuchung statt.

ib. v. 7—11. Dann stand Petrus auf und sprach zu ihnen: „Ihr Männer, meine Brüder! Ihr wisset, daß Gott in den vergangenen Tagen es gewollt hat, daß die Heiden aus meinem Munde das Wort des Evangeliums hörten und gläubig wurden. Gott, der die Herzen kennt, reinigte sie und gab ihnen den Heiligen Geist wie uns. Er machte keinen Unterschied zwischen uns und ihnen, denn er reinigte (auch) ihre Herzen. Ihr da, warum widerstreitet ihr Gott und bürdet den Jüngern ein Joch auf, welches weder wir noch unsere Väter zu tragen vermochten? Wir sind sicher, daß wir durch die Gnade unseres Herrn Jesu ebenso selig werden wie jene."

ib. v. 13—20. Darauf antwortete Jakobus, indem er sagte: „O
S. 162. Männer! Höret! Simon hat euch eine Entscheidung gegeben, wie es Gott gefallen hat, aus den Völkern ein Volk auszuerwählen für seinen Namen. Und dies steht in Übereinstimmung mit dem Worte der Propheten, wie geschrieben ist: Danach werde ich wieder die zerstörte Wohnung Davids aufbauen und erneuern, was davon in Schutt lag, und es aufrichten, damit alle Menschen das Angesicht des Herrn suchen, und alle Völker, über welche der Name des Herrn angerufen wird. Dieses spricht der Herr, der solches tut. Ich entscheide also dafür, daß die Heiden, welche sich wieder zu Gott wenden, nicht beunruhigt werden sollen, dagegen meine ich, es sollte ihnen geboten werden, die Befleckung mit den Götzenbildern, der Unzucht, dem Verstickten und dem Blute zu meiden."

ib. v. 22—32. Da beschlossen die Apostel und die Priester samt der ganzen Kirche, aus sich zwei Männer auszuwählen, die sie mit Paulus und Barnabas nach Antiochien schickten, den Judas, welcher Barsabas genannt wurde, und den Silas (Silûân), angesehene Männer unter den Brüdern, und sie gaben ihnen ein Schreiben folgenden Inhalts mit: „Von den Aposteln und Priestern und den Brüdern, an die Kirche, welche in Antiochien und Syrien ist, und an die Brüder, welche aus den Heiden sind. Freuet euch! Wir haben erfahren, daß einige von uns fortgingen und euch mit einer Lehre in Unruhe brachten und euer Herz wankend machten, indem sie

behaupteten, ihr müßtet euch beschneiden lassen und das Gesetz des Moses beobachten, was wir doch ihnen nicht zum Gebote machten. Wir haben aber gemeinsam beschlossen, zwei Männer auszuwählen und zu euch zu entsenden samt unseren Brüdern Paulus und Barnabas, welche sich für Christus hingaben, und haben den Judas und Silas abgesandt und ihnen aufgetragen, euch unser Wort mit eigenem Munde zu überbringen. Haben denn nicht der Heilige Geist und wir beschlossen, euch keine Last aufzubürden zu dem hin, was (ohnehin) notwendig ist, daß ihr nämlich die Götzenopfer, das Blut, das Erstickte und die Unzucht meidet? Wenn ihr dies beachtet, dann ist recht, was ihr tut." Dann verabschiedeten sich Judas und Silas von der Gemeinde und reisten nach Antiochien hinab, versammelten die Kirche und übergaben ihnen den Brief. Und als sie den Brief lasen, da freuten sie sich des Trostes, der über sie gekommen war. Judas und Silas waren Propheten und trösteten und stärkten die Brüder mit vielen Worten.

22. Siehst du nicht, daß diejenigen, welche nach S. 163.
Antiochien hinabgingen und die Beschneidung und die Beobachtung des Gesetzes Mosis anbefahlen, zu der Gemeinde der Brüder gehörten, die in Jerusalem waren, und Paulus und Barnabas, die jenen widersprachen, zu den berühmtesten Aposteln zählten, und daß, als die beiden Parteien in Antiochien über das, worin sie uneins waren, stritten, die Kirche weder von Paulus und von Barnabas noch von jenen (etwas) annahm, sondern sie an das Konzil der Apostel verwiesen, wovon Mâr Petrus Oberhaupt und Vorsteher war? Als das Konzil der Apostel beisammen war und sie über die Sache diskutierten, entschieden sie nach ihrer Meinung und führten ihre Entscheidung auf den Heiligen Geist zurück, indem sie sagten: „Der Heilige Geist und wir beschließen." Siehst du nicht, daß dieses Konzil, welchem Christus in Sachen der Häresien das Diskussionsrecht übertragen hat, nichts anderes beschließt, als was der Heilige Geist beschließt, und daß alle Angelegenheiten der Religion, worüber Meinungsverschiedenheiten bestehen, vor dieses Konzil gebracht werden müssen, und daß es keinem, wer er auch sei, groß oder klein, zusteht, sich mit seiner Meinung abzusondern mit Umgehung dieses Konzils und der Kirche zuzumuten, daß sie von ihm allein (etwas) akzeptieren solle? Bei

meinem Leben! so etwas hat ja die Kirche nicht (einmal) von Paulus und Barnabas angenommen, welche die Sonne der Welt waren, abgesehen von der Gemeinde. Keinem Bischof oder Patriarchen oder einem anderen steht es zu, zur Kirche zu sagen: Nimm mich an und das, was ich sage, und nicht die Apostel!

23. Wisse, daß das Haupt der Apostel Mâr Petrus
ist, zu welchem Christus sagte: „Du bist der Fels, und
auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die
Matth. 16. 18 Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.“
Ferner sprach er zu ihm dreimal nach seiner Auferstehung am See Tiberias: „Simon, liebst du mich?
Weide meine Lämmer und meine Böcke und meine
Io. 21. 15–17. Schafe!“ Und an einer anderen Stelle sprach er zu
ihm: „Der Satan verlangt danach, euch zu sieben wie
S. 164. das Getreide, aber ich habe gebetet, daß du deinen
Glauben nicht verlierest. Du aber wende dich alsbald
Luc. 22. 31. 32. zu deinen Brüdern und stärke sie.“ Siehst du nicht,
daß Mâr Petrus das Fundament der Kirche ist, speziell bestimmt zum Hirtenamt, und daß, wer immer so glaubt, wie er glaubt, seinen Glauben nicht verliert, da Petrus beauftragt ist, zu seinen Brüdern sich zu wenden und sie zu stärken?

24. Das Wort Christi: „Ich habe für dich gebetet, daß du deinen Glauben nicht verlierst; aber wende dich alsbald zu deinen Brüdern und stärke sie!“ meint, wie wir sehen, nicht Mâr Petrus und die Apostel selbst, sondern es versteht damit jene, welche die Amtsstelle des Mâr Petrus, welche in Rom ist, und die Amtsstellen der Apostel versehen. Gleichwie er zu den Aposteln
gesagt hat: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende
Mt. 28. 20. der Welt“ und mit diesem Worte nicht bloß die Apostel
selbst meinte, sondern auch die Inhaber ihrer Würde und ihres Hirtenamtes, ebenso ist es mit dem anderen Worte, das er zu Mâr Petrus gesprochen hat: „Wende dich sogleich und stärke deine Brüder, und dein Glaube soll nicht untergehen“; damit sind lediglich die Verwalter seines Amtes gemeint. Beweis dafür ist, daß Mâr Petrus selbst es war, der seinen Glauben unter den Aposteln verlor und Christus verleugnete. Vielleicht hat ihn Christus gerade deshalb verlassen, nämlich um uns zu beweisen, daß er mit jenem Worte nicht ihn meinte. Auch ist, wie wir sehen, keiner der anderen Apostel gefallen, noch brauchte einer den Mâr Petrus, daß er ihn stärke.

Wenn aber einer behauptet, Christus habe mit jenem Worte lediglich Mâr Petrus und die Apostel selbst verstanden wissen wollen, so läßt er die Kirche nach dem Tode des Mâr Petrus ungestärkt. Wieso aber dies? Wir sehen, wie die Kirche nach dem Tode der Apostel ganz und gar gesiebt wurde, und dies beweist, daß Christus nicht sie mit jenem Worte gemeint hat. Bei meinem Leben! -- jedermann weiß ja, wie die Häretiker in der Kirche nach dem Tode der Apostel Verwirrung angerichtet haben: Paulus von Samosata (as-Samîsâṭî), Arius, [Macedonius],[1] Eunomius (Evnâmîûs), Sabellus (Sabâlîs), Apollinarius, Origenes (Oriġenûs) S. 165.
und andere. Würden mit jenem Worte des Evangeliums nur Mâr Petrus und die Apostel selbst gemeint sein, dann wäre die Kirche nach ihnen des Trostes verlustig gegangen, und niemand hätte sie vor jenen Häretikern gerettet, deren Häresien in Wahrheit die Pforten der Hölle sind, von welchen Christus sagt, daß sie die Mt. 16, 18.
Kirche nicht überwältigen werden. Also ist kein Zweifel, daß mit jenem Worte nur die Inhaber der Würde des Mâr Petrus gemeint sind, welche nie aufgehört haben, ihre Brüder zu stärken, und auch nicht aufhören werden, solange die Welt besteht.

25. Oder wißt ihr nicht, daß, als Arius auftrat, sich eine Versammlung gegen ihn zusammensetzte auf Befehl des Bischofes von Rom, und das heilige Konzil ihn verwarf und seine Häresie für falsch erklärte, daß die Kirche dieses Konzil akzeptierte und den Arius verstieß, gleichwie die Kirche von Antiochien damals den Brief der Apostel annahm und jene Häretiker schlug (verwarf), welche sie (die Kirchenmitglieder i. A.) belehren (wollten), sie müßten sich beschneiden lassen und das Gesetz des Moses annehmen? Und als Macedonius auftrat und seine Behauptung betreffs des Heiligen Geistes aufstellte, da trat gegen ihn eine Versammlung zu Konstantinopel zusammen auf Befehl des Bischofes von Rom; das heilige Konzil verwarf ihn, und die Kirche akzeptierte jenes Konzil, wie sie das erste Konzil akzeptiert hatte, und schloß den Macedonius aus, wie sie den Arius ausgeschlossen hatte. Von diesen beiden Konzilien wurde sie belehrt, zu sagen, daß der Sohn und der Geist von dem Wesen des Vaters sind, und daß ein jeder von beiden Gott ist, unaufhörlich mit dem Vater und aus dem Vater. Die Kirche nahm diese

[1] Ergänzt aus der ersten und dritten Ausgabe.

beiden Konzilien an, wie die Kirche von Antiochien einstmals das Konzil der Apostel akzeptiert hatte, und gleichwie es für die Kirche von Antiochien keine Auseinandersetzung (Diskussion) mit dem Beschluß der Apostel gab, so gab es auch für niemand mehr eine Auseinandersetzung mit dem Entscheid dieser zwei Konzilien. Und gleichwie das, was die Apostel damals an die Kirche von Antiochien geschrieben hatten, nur Entscheidung des Heiligen Geistes war, ebenso zweifelte die Kirche nicht, daß der Entscheid dieser Konzilien ein Entscheid des Heiligen Geistes war. Wie (ferner)
S. 166. die Kirche von Antiochien damals nichts von Paulus und nichts von Barnabas und nichts von anderen annahm, bis sie dieselben an das Konzil der Apostel gewiesen hatte und das Urteil dieses Konzils gefallen war, und wie sie nach dem Eintreffen desselben bei ihnen sich damit zufrieden gaben, ebenso hat die Kirche weder von Arius noch von Macedonius noch von den heiligen Vätern, welche zu ihrer Zeit mit diesen stritten, etwas angenommen, bis sie dies an das heilige Konzil verwiesen hatte und dessen Entscheidung getroffen war, und hat, nachdem dieselbe zu ihr gelangt war, sie angenommen, sich damit getröstet und sich gefreut.

26. Als dann Nestorius hervortrat und seine Behauptung betreffs Christi aufstellte, und als die Kirche seine Lehre ablehnte und, wie gewohnt, ihn an das heilige Konzil verwies, da trat gegen ihn eine Versammlung zu Ephesus zusammen auf Befehl des Bischofes von Rom, und das heilige Konzil verwarf ihn und erklärte seine Lehre für nichtig. Die heilige Kirche akzeptierte dieses Konzil, schloß den Nestorius aus und anerkannte seine Lehre nicht, da sie wußte, daß es für sie keine Auseinandersetzung mit jenem Konzil gäbe, sondern daß es ihr vom Heiligen Geiste zur Pflicht gemacht war, sich dem Konzil anzuschließen, wie wir bewiesen haben.

Du aber, o Nestorianer, wisse, daß du im Irrtum und von dem Felsen abgeglitten bist, auf dem die Kirche gebaut ist, daß du dich von Christus getrennt hast und seiner Einwohnung (in dir) bar bist, da du die Entscheidung des heiligen Konzils nicht angenommen hast, die anzunehmen der Heilige Geist zur Pflicht macht, weil sie eine Entscheidung des Heiligen Geistes ist. Es ist von dir verwunderlich, daß du dem Nestorius folgst, obwohl dir nicht anbefohlen ist, ihm zu folgen, und

daß du so ihm vor Mâr Paulus und Barnabas zusammen einen Vorzug einräumst, indem du siehst, wie die Kirche (sogar) diese beiden, obwohl sie das Licht der Menschheit waren, nicht akzeptiert hat. Du aber akzeptierst den Nestorius, setzest das heilige Konzil hintan, dem zu folgen du verpflichtet bist, nimmst dir eine schwache Stütze, steifst dich auf einen menschlichen Verstand und gibst nichts auf den Beistand des Heiligen Geistes. Wisse, daß es für dich keine Entschuldigung gibt, wenn du das Urteil der ersten zwei Konzilien annimmst, indem du dich ohne Prüfung mit ihm befreundest, wie der Heilige Geist dir befiehlt, dieses dritte Konzil aber S. 167.
beiseite setzest, das zu akzeptieren dir vom Heiligen Geiste ebenso anbefohlen ist wie die Annahme jener beiden. Du machst deinen Verstand dem Urteile desselben gleichwertig und vertraust nicht auf den Heiligen Geist, der ihm beisteht und der durch dasselbe spricht. Wenn du diesem Konzil Fehler vorwirfst, so wisse, daß Arius und seine Anhänger gegen das erste Konzil (auch) Beschuldigungen hatten und ihm nach Kräften Fehler anhängten, und daß Macedonius und seine Anhänger Beschuldigungen gegen das zweite Konzil hatten, es der Fehlerhaftigkeit bezichtigten und nichts auf dasselbe gaben. Gleichwie es für sie mit ihrer Anklage gegen jene beiden Konzilien keine Entschuldigung bei uns gibt, ebensowenig, mußt du wissen, hast du bei Christus eine Entschuldigung mit deiner Anklage gegen jenes dritte Konzil.

27. Als Eutyches (Evṭîḫîûs) und Dioskorus hervortraten und ihre Behauptungen betreffs Christi aufstellten, da hat die Kirche ihre Lehre abgewiesen, und von den heiligen Lehrern erhoben sich solche, welche mit ihnen stritten. Die Kirche hat aber weder diese zwei noch die mit ihnen Streitenden akzeptiert, sondern die beiden nach ihrer Gewohnheit an das heilige Konzil gewiesen. Da trat gegen sie das vierte Konzil zu Chalzedon zusammen auf Befehl des Bischofes von Rom, und dieses verwarf sie und erklärte ihre Lehre für falsch. Die Kirche aber akzeptierte die Lehre dieses Konzils, gleichwie sie die Lehre der drei Konzilien akzeptiert hatte, schloß den Eutyches und den Dioskurus aus und verwarf ihre Lehre, da sie wußte, daß ihr keine Diskussion mit diesem Konzil zustehe und überzeugt war, daß die von ihm ausgegangene Entscheidung zweifelsohne eine Entscheidung des Heiligen Geistes war.

Was willst aber du, o Jakobit, daß du die drei Konzilien akzeptierst, indem du dich mit ihnen befreundest, ohne dich in eine Diskussion mit ihrer Entscheidung einzulassen, dieses vierte Konzil aber nicht akzeptierst. Du bevorzugst den Eutyches und den Dioskurus und unterläßt es, dich auf die Säule der Wahrheit zu stützen, welche der Heilige Geist dir gibt, und nimmst dir ein gebrochenes Rohr zur Stütze, lässest dir dein Fleisch abschneiden und das Blut deiner Seele vergießen und dich geistig töten, indem du in der
S. 168 Gefolgschaft solcher verharrest, denen zu folgen dir nicht als Pflicht auferlegt, sondern sogar verboten ist, gleichwie dir die (Gefolgschaft der) Schlange verboten ist, welche das Werkzeug des Irrtums ist. Sodann gehst du fortwährend von der Meinung eines Mannes zur Meinung anderer über, welche deine Religion abändern und umbilden, so daß du genötigt wirst, dich vielhäuptig und hauptlos[1] nennen zu lassen. Du gleichst einem Steine, der sich von seinem Stützpunkte loslöst und sich immer fortwälzt, bis er zu unterst hinabfällt. Ebenso wälzen dich Eutyches und Dioskurus und Severus (Savârîûs) und Jakobus[2] und andere fort, und ein jeder bringt in deine Religion den Irrtum hinein, der seiner Meinung entspricht, während ein jeder dem anderen und der Wahrheit widerspricht.

Wenn du gegen dieses heilige Konzil Anschuldigungen hast, so siehst du nicht, daß vor dir Lebende schon vorausgegangen sind, welche die heiligen Konzilien wegen dessen, womit sie nicht einverstanden waren, getadelt haben. Bei meinem Leben! — Arius und Macedonius und Nestorius und ihre Anhänger, eine jede Partei tadelte dasjenige Konzil, welches sie verwarf, in einer Weise, wie es nicht ärger hätte geschehen können.[3] Du sagst über dieses vierte Konzil nichts anderes, als was ein jeder von jenen über das Konzil gesagt hat, das ihn exkommunizierte. Wenn du aber für jene die mißfällige Aburteilung über die diesem Konzil vorausgegangenen Konzilien für recht hältst, so schließest du dich ihrer Meinung an und sprichst aus, was sie aussprechen (bekennen), und entziehst offen

[1] Anspielung auf die sog. Akephalen.

[2] Scil. Jakob Baradaʿi, von dem die Jakobiten ihren Namen haben.

[3] Wörtlich „in einer Weise, welche keine größere Kraftanstrengung zuließ“.

deinen Nacken dem Joche des Heiligen Geistes. Und wenn du jenen ihre Anschuldigung gegen dieses heilige S. 169. Konzil als Fehler anrechnest und ihnen Irrtum in ihrem Widerstreit gegen dasselbe zuschiebst, so bezichtige dich doch selber mit deiner Anschuldigung gegen dieses vierte heilige Konzil eines Unrechtes und schiebe dir selbst den Irrtum in deinem Widerstreite gegen dasselbe zu!

28. Was das fünfte Konzil anbelangt, so gibt es niemanden, welcher die von demselben verworfenen Häresien verteidigt, um uns mit ihm so auseinanderzusetzen wie über die Häresien, über welche wir uns mit ihren Anhängern auseinandergesetzt haben, und uns so mit ihm zu beschäftigen wie in dem, worüber wir uns mit jenen beschäftigt haben.

29. Sodann traten Makarius, Cyrrhus (Ḳûrûs) und Sergius hervor und brachten auch ihre Behauptungen betreffs Christi vor. Da verwarf die Kirche ihre Lehre, und einige von den heiligen Vätern traten ihnen entgegen, um mit ihnen zu disputieren und ihre Lehre zu widerlegen. Aber die Kirche akzeptierte von ihnen nichts mit (aller) Entschiedenheit, weder von ihnen noch von jenen, welche mit ihnen stritten, sondern verwies sie ihrer Gewohnheit gemäß an das Konzil. Da trat das sechste heilige Konzil in Konstantinopel zusammen auf Befehl des Bischofes von Rom, verwarf sie und erklärte ihre Lehre für falsch, und die heilige Kirche nahm dieses Konzil an, wie sie die ihm vorausgegangenen Konzilien angenommen hatte, verließ den Makarius und seine Genossen und mißbilligte seine Lehre.

Warum willst aber du, o Maronit, das erste und zweite und dritte Konzil annehmen, indem du dich einfach (mit ihnen) in Freundschaft abfindest, ohne zu glauben, es stünde dir neben dem Urteile derselben noch ein (eigenes) Urteil zu, wie der Heilige Geist dir anbefohlen hat? Wenn du aber zum sechsten Konzil kommst, da wendest du dich, gleich als ob du die Lehre des Heiligen Geistes vergessen hättest und berauscht und nicht mehr nüchtern wärest, gegen deine Väter, welche Ehrfurcht von dir verdienen. Vom Heiligen Geiste hast du das Gebot, dich auf ihre Definition zu stellen, und du hast begonnen, sie zu schmähen wie ein rasender Hund und ihre Definition zu unterdrücken. Du hast den Haß, welcher dich vor dem Satan schützte, abgelegt und bist ausgetreten, indem du deine Seele S. 170.

dem Wolfe überließest. Dies ist eine Nachlässigkeit von dir, welche dich ins Verderben führen wird. Wenn du aber gegen dieses heilige Konzil Anschuldigungen hast, so wisse, daß schon vor dir existierende Häresien dir vorangegangen sind, von welchen jedwede Partei gegen dasjenige Konzil Anschuldigungen erhob, von welchem sie verworfen worden war, und daß sie nichts davon abbrachte, ihm (scil. dem Konzil) alles anzuhängen, was der Satan ihnen ins Herz einflößte. Wenn du aber jene wegen ihren Anklagen gegen jene Konzilien des Unrechtes bezichtigst, so beeile dich, dich selbst des Unrechtes zu zeihen bei deiner Anklage dieses sechsten Konzils und entsage deinem Irrtum und wandle auf dem für dich rechten Wege! Und wenn du jenen ihren Tadel gegen die heiligen Konzilien nicht zum Fehler anrechnest, so wirf nur alle Scham von deinem Haupte, schließ dich deinen Genossen an und sage, was jede Häresie sagte, die es jemals gegeben hat!

30. Aber was kann aus euren Beschuldigungen gegen diese Konzilien folgen, ihr Häretiker insgesamt? Ein jeder von euch hat an diesen heiligen Konzilien nur eines von (folgenden) drei Dingen auszusetzen: Entweder sagt er, die getroffene Entscheidung, welche er zu tadeln hat, sei schlecht ausgefallen infolge von Unwissenheit oder Ungerechtigkeit, oder er behauptet, dieses Konzil habe nur ein Kaiser versammelt, und deshalb brauche man es nicht zu akzeptieren; oder er sagt, dasjenige Konzil, welches dem von ihm getadelten Konzil vorausging, habe verboten, seiner Entscheidung etwas hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, und man dürfe deshalb das ihm nachfolgende Konzil nicht annehmen.

31. Wenn einer von euch diese Konzilien betreffend behauptet, ihre Entscheidung sei wegen Unwissenheit oder Ungerechtigkeit schlecht, so führt er sein Urteil in ein Gebiet ein, worüber zu diskutieren der Heilige Geist weder ihm noch einem anderen ein Recht einräumt. Der Hochmut kommt über ihn und verhindert ihn, sich der Entscheidung des Konzils zu beugen, und (so) macht er sich ohne Zweifel des geistigen Todes wert, ebenso wie das heilige Gesetz Mosis, wie ihr hört, keinem Menschen erlaubte, mit dem Kollegium (Synedrium) eine Diskussion zu haben oder sich mit dem
S. 171. eigenen Urteil allein mit Ablehnung der Entscheidung des Kollegiums abzufinden; sonst traf ihn mit Be-

stimmtheit die Todesstrafe, von der für ihn kein Entkommen war.

32. Wenn du, Häretiker, bezüglich des von dir getadelten Konzils behauptest, dasselbe hätte nur der Kaiser zusammenberufen und deshalb brauche man es nicht zu akzeptieren, wer wird da nicht an die ersten Konzilien erinnert, da doch ein jedes von ihnen, das heute von jeglichem Bekenner des Christentums akzeptiert ist, lediglich von einem Kaiser einberufen wurde? Ein jeder weiß dies, daß das Konzil von Nizäa der Kaiser Konstantin der Große einberief, das zweite Konzil in Konstantinopel der Kaiser Theodosius der Große, das dritte Konzil in Ephesus der Kaiser Theodosius der Jüngere, das vierte Konzil in Chalzedon der Kaiser Marcianus, das fünfte Konzil in Konstantinopel der Kaiser Justinian der Große, das sechste Konzil in Konstantinopel der Kaiser Konstantin, der Sohn des Heraklius (Harakal).

Wenn du, o Maronit, dem fünften und sechsten Konzil zum Vorwurf machst, daß der Kaiser sie berufen habe, und daß sie die Annahme nicht verdienten, weil der Kaiser bei denselben und durch dieselben an den Leuten Gewalt geübt hätten, so ist unrecht, was du tust, indem du das vierte Konzil und die ihm vorausgehenden Konzilien akzeptierst. Denn ein jedes Konzil hat lediglich der Kaiser zusammenberufen, wie wir dargetan haben. Ein jeder Häretiker, der von diesen Konzilien verurteilt wurde, hätte gleich dir eine Ausrede gehabt und gesagt, der Kaiser, welcher jenes Konzil berief, sei es, der die Leute gezwungen habe, ihn zu verurteilen, und auf seinen Zwang hin hätte sich jenes Konzil gegen ihn versammelt. Wenn du es für dich selbst für recht erachtest, dich durch den Urteilsspruch dieser beiden Konzilien nicht als exkommuniziert zu halten, weil der Kaiser sie berufen habe, so steht auch den Jakobiten und Nestorianern, dem Macedonius und Arius und ihren Anhängern, einer jeden Partei davon das Recht zu, sich durch den Urteilsspruch des sie verurteilenden Konzils nicht für exkommuniziert zu halten, weil ein Kaiser es berufen hat. Wenn du es aber für jene nicht gelten lässest, daß sie sich durch die Entscheidungen jener Konzilien nicht für exkommuniziert halten wegen der Einberufung derselben durch den Kaiser, so lasse S. 172.
es doch auch für dich selbst nicht gelten, dich für nicht exkommuniziert zu halten durch den Urteilsspruch

dieser zwei Konzilien wegen ihrer Einberufung durch den Kaiser.

Wenn du, o Jakobit, dem vierten Konzil, das dich verurteilte, zum Vorwurf machst, daß es der Kaiser berufen habe, und deshalb verdiene es, (sagst du,) daß seine Entscheidung nicht akzeptiert werde, da der Kaiser die Leute auf demselben und durch dasselbe genötigt habe, so ist unrecht, was du tust, wenn du das dritte und die beiden ihm vorausgehenden Konzilien akzeptierst, obwohl doch ein jedes von ihnen auch ein Kaiser berufen hatte. So räume doch auch dem Nestorius und dem Macedonius und dem Arius das Recht einer Entschuldigung ein, wenn keiner von ihnen die Entscheidung akzeptierte, welche über ihn seitens des ihn verurteilenden Konzils gefallen ist. Ein jeder von ihnen hätte gleich dir eine Entschuldigung gehabt und hätte sagen können, der Kaiser habe das Konzil, welches ihn verurteilte, gezwungen, sich gegen ihn zu versammeln, und habe die Leute mit Gewalt genötigt, daß sie jenes Konzil annahmen. Wenn du für dich selber die Zurückweisung der Entscheidung dieses vierten Konzils wegen seiner Berufung durch den Kaiser gelten lässest, so laß auch für jeden von jenen die Zurückweisung des ihn verurteilenden Konzils recht sein. Und wenn du für keinen von jenen die Abweisung der Entscheidung des ihn verurteilenden Konzils gelten läßt, so sprich auch dir selbst nicht das Recht zu, die Entscheidung jenes vierten Konzils zurückzuweisen, und sei nicht unbillig und ungerecht oder wahnsinnig!

Diese Beweisführung wenden wir in gleicher Weise gegen dich an, o Nestorianer, wie sie den Jakobiten und Maroniten gegolten hat. Es steht dir nicht zu, dem Konzil, das dich verurteilt hat, aus seiner Berufung durch einen Kaiser einen Vorwurf zu machen und deshalb seine Entscheidung zurückzuweisen, sonst räumst du (damit auch) dem Macedonius und dem Arius das Recht einer Entschuldigung dafür ein, daß ein jeder von ihnen die Entscheidung des ihn verurteilenden Konzils zurückwies, und sie hätten — bei meinem Leben! — dieselbe Ausrede gehabt wie du. Wenn du aber dieses tust, so stürzest du alles um, was du von jenen Konzilien angenommen hast und was du davon glaubst.

Dies ist ein Weg, der keinem jener Konzilien zu einem Fehler gereicht, vielmehr muß die Kirche Christus

dankbar sein, wenn er ihr die Kaiser unterworfen hat, so daß sie ihren Vätern und Lehrern zu Diensten sind. S. 173. Denn ein jeglicher Kaiser, der eines dieser Konzilien zu seiner Zeit versammelte, war ein Wohltäter der Versammlung, da er sie mit seiner Gastfreundschaft ehrte und die Bevölkerung fernehielt, um den Vätern eine in Ruhe und Stille verlaufende Diskussion über die Religion zu ermöglichen, und ihre Entscheidung vollstreckte. Der Kaiser aber hatte bei dem Konzil keinen Anteil weder an der Diskussion in Sachen der Religion noch an der Beschlußfassung über irgend etwas. Er war lediglich Diener der Väter, hörte auf sie, gehorchte und nahm alles an, was sie in Sachen der Religion beschlossen, ohne sich unter sie zu mischen in einer Sache, die zur Diskussion stand.

Wenn einer von euch, ihr Häretiker, die ihr heutzutage die christliche Religion bekennet, die Unterstützung der Konzilien durch die Kaiser und ihre Anwesenheit bei denselben als etwas Unrechtes erklärt, so vernichtet er seinerseits alles, was die Christen besitzen, und bringt uns wieder dazu, daß wir uns (bloß) an die Schriften der Bücher des Alten und Neuen Testamentes halten. Es braucht sich dann keiner von uns etwas daraus zu machen, wenn er nach dem Beispiele des Arius sagt, der Sohn sei erschaffen, oder wenn er wie Macedonius behauptet, der Heilige Geist sei erschaffen, und wenn er ebenso sagt, wie was immer für einer gelehrt und (so) in die Mauer der Kirche, welche die Herde vor jeglichem reißenden und aus ihr vertriebenen Wolfe schützt, eine Bresche gelegt hat. Er bringt der ganzen Religion Verderben und macht das Christentum zum Judentum.

33. Und wenn du, wer immer du von den Häretikern sein magst, betreffs des Konzils, das dich verurteilte, behauptest, das ihm vorausgegangene Konzil habe bestimmt, daß nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen werden dürfe von dem, was es (selbst) aufgestellt habe, und so brauche das ihm nachfolgende Konzil nicht akzeptiert zu werden, so sagst du etwas, was du nicht verstehst und dessen Tragweite du nicht begreifst. Denn die Entscheidung eines jeglichen dieser heiligen Konzilien ist eine Arznei, welche der Heilige Geist anwendet, um damit vom Leibe der Kirche die Krankheit jener Häresie, welche jenes Konzil verdammte, zu entfernen. Wenn jenes Konzil sagt, es

stehe keinem zu, zu dem, was es aufgestellt habe, etwas hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, so meint es damit nur: Es steht keinem zu, uns zu widersprechen und für die Krankheit jener Häresie, welche wir verdammten, ein anderes Heilmittel zu nehmen,
S. 174. als wir durch den Heiligen Geist angewendet haben. Denn der Heilige Geist widerspricht sich nicht selbst, und jenes Konzil sagt zur Kirche nicht, es werde zwar nach der Krankheit jener Häresie, welche es verurteilt hat, wieder die Krankheit einer anderen Häresie in ihr rege, den Vätern, welche ihre Ärzte sind, stehe es aber nicht zu, sich zu versammeln und von ihr jene Krankheit ebenso zu entfernen, wie es selbst die Krankheit entfernt hat, welche zu seiner Zeit sich regte. Wenn das Konzil dies tun würde, — aber das liegt ihm ferne —, so würde es in der Kirche den Grund zu jeglicher nach ihm entstehenden Krankheit legen und (dabei) den Vätern verbieten, sie zu behandeln. Dieses widerspricht dem Heiligen Geiste, welcher diese Konzilien an Stelle der Apostel zum immerwährenden Fortbestehen eingesetzt hat, gleichwie Moses jene Kollegien eingesetzt hatte, denen zu gehorchen er verordnete als der fortwährenden Vertretung von ihm in allen Streitigkeiten, welche unter den Anhängern des Gesetzes entstehen sollten.

Wenn du, o Häretiker, fortfährst zu sagen, das Konzil, welches du akzeptierst, habe verboten, seiner Entscheidung etwas hinzuzufügen oder davon wegzunehmen, mit der Forderung, daß nach ihm keines mehr statthaben solle, dann ist es Zeit für dich, die Konzilien insgesamt, vom ersten angefangen bis zum letzten, für null und nichtig zu erklären. Denn Mâr Paulus hat ja zur Kirche gesagt, daß, wenn er selbst oder ein Engel vom Himmel zu ihr kommen würde, ihr etwas
Gal. 1, 8. anderes zu lehren, als was er gelehrt habe, er verdammt sein solle. Es stand also als Folgerung aus diesem (Apostel-)Worte deiner Behauptung nach dem Arius frei, zum Konzil von Nizäa zu sagen: Ich nehme deine Lehre nicht an, denn der heilige Paulus hat erklärt, daß niemand der Kirche etwas anderes lehren dürfe, als was er gelehrt habe. Und dem Macedonius (stand es demnach frei), zum zweiten Konzil zu sagen: Ich nehme von euch eure Lehre nicht an, denn Mâr Paulus hat erklärt, daß niemand der Kirche etwas anderes lehren dürfe, als was er gelehrt habe; und das Konzil,

welches euch vorausgegangen ist, hat gleichfalls wie
jener verboten, seiner Entscheidung etwas hinzuzufügen
oder davon wegzunehmen. Wenn dir dies recht dünkt,
o Häretiker, so bringst du uns wieder dazu, daß wir
uns bloß an die Schriften der Bücher des Alten und
Neuen Testamentes halten, und daß sich keiner von S. 175.
uns daraus etwas macht, zu sagen, wie Arius gesagt
hat: der Sohn sei erschaffen, und daß es keinem von
Nachteil ist, wenn er sagt, wie Macedonius sagte: der
Heilige Geist sei erschaffen. Und man kann es keinem
für übel nehmen, wenn er die Lehre desjenigen Häre-
tikers ausspricht, welchen er will. Du machst also
deinerseits das Christentum zum Judentum, wie wir
anfangs gesagt haben.

Die Sache verhält sich jedoch nicht so, wie ihr sie darstellt, ihr Häretiker, und schlecht verstehet ihr die Lehre der (Konzils-)Väter. Die heilige Kirche gleicht vielmehr dem Sohne eines Königs, und die Väter gleichen Ärzten, welchen der König seinen Sohn anvertraut, daß sie über seinen Leib wachen und von ihm alle Krankheiten und Schwachheiten fernhalten, und die Häresien gleichen den Krankheiten und Schwachheiten. So ein Arzt, welchem (die Sorge für) jenen Körper anvertraut ist, begeht durchaus keinen Fehler, wenn er den Körper jenes Königssohnes beobachtet, falls ihn eine Krankheit ergriffen hat, und wenn er die Krankheit aus seinem Körper mit einem Heilmittel vertreibt, das er für ihn anordnet, und wenn er dann sagt: Niemand hat die Befugnis, irgend etwas an diesem Heilmittel zu ändern, das ich verordnet habe. Wir behaupten, daß dieser Arzt damit bloß sagen will, es solle keinem erlaubt sein, diese Krankheit, für welche er jenes Heilmittel verordnet hat, mit einer anderen als eben dieser Arznei zu behandeln, mit welcher er selbst sie behandelte. Es sagt dieser Arzt zu den nach ihm kommenden Ärzten nicht: Wenn den Körper des Königssohnes nach dieser Krankheit eine andere befallen sollte, dann dürft ihr sie nicht behandeln. Sonst würde er ja den Königssohn dem Verderben überliefern und wäre ein Betrüger des Königs und ein Feind von ihm.

In gleicher Weise verordnete ein jedes dieser heiligen Konzilien ein Heilmittel gegen diejenige Häresie, welche zu seiner Zeit sich erhoben hatte, und belehrte die Leute, daß sein Heilmittel für die Krankheit jener Häresie wirksam und geeignet sei, und daß niemand

jene Häresie in anderer Weise behandeln und bekämpfen
dürfe, als es selbst dieselbe behandelte und bekämpfte.
Es verbot den nach ihm kommenden geistigen Ärzten
nicht, für den Fall, daß sich zu ihrer Zeit eine Häresie
S. 176. erheben würde, gegen dieselbe ein Heilmittel zu ver-
ordnen, um sie damit zu entfernen, sonst wäre es be-
trügerisch gegen Christus und ihm feind gewesen. Das
sei ferne einem Konzil, welches der Heilige Geist ver-
sammelt, daß sich die Sache so verhalte! Ihr Häretiker!
Ihr habt das Wort der Väter schlecht verstanden. Der
Satan, der Feind des Geschlechtes Adams, spottet euer
und macht euch Vorspiegelungen, daß ihr den Heiligen
Geist lästert durch euere Bekrittelung der Konzilsent-
scheidungen, welche Entscheidungen des Heiligen Geistes
sind, wie ich euch schon kundgetan habe, daß die
Apostel selbst, als sie gegen die zu ihrer Zeit auf-
gestandene Häresie ihre Entscheidung gaben, sagten:
Es ist der Beschluß des Heiligen Geistes und unser
Act. 15. 28. Beschluß. Sie haben (damit) alle Menschen belehrt,
daß ihr Beschluß der Beschluß des Heiligen Geistes
ist. Wer also die Entscheidung eines Konzils lästert,
lästert den Heiligen Geist.

34. Vielleicht sagst du, jenes Konzil, welches dich
verurteilte, stehe im Widerspruche zu dem ihm voraus-
gehenden Konzil, wenn jemand hergehe, den Sinn seiner
Lehre zu untersuchen; und deshalb meinst du, es gehe
nicht vom Heiligen Geiste aus, weil der Heilige Geist
sich nicht selber widerspreche. Darauf erwidern wir
dir, Häretiker: Du bist von schwerfälligem Verstande,
und der Heilige Geist leuchtet dir nicht infolge der
Verkehrtheiten deiner Gesinnung. Darum meinst du,
dieses Konzil, welches dich aus der Kirche ausgeschlossen
hat, widerspreche demjenigen, welches vor ihm war.
Aber es steht dir doch nicht zu, deine Diskussion der
Diskussion des Konzils an die Seite zu stellen, wenn
du verstehst, was der Heilige Geist im Gesetze durch
Moses, das Haupt der Propheten, dir anbefohlen hat.
Vielmehr ist deine Pflicht, die Entscheidung des Kon-
zils mit Beharrlichkeit anzunehmen, sonst trifft dich
der geistige Tod. Der Heilige Geist ließ nicht zu, daß
vom Konzil der Apostel in irgendeiner Beziehung etwas
Fehlerhaftes ausgehe, da er auf dasselbe die Diskussion
in Sachen der Religion stützte, worüber es Meinungs-
verschiedenheiten gab, wie wir dir schon mehrmals
dargelegt haben. Anderenfalls wäre es der Heilige Geist,

der den Menschen zur Pflicht machte, dem Konzil zu gehorchen, selbst gewesen, der die Menschen in den Irrtum führte, in welchen sie infolge des Konzils gefallen sind. Das sei ferne dem Heiligen Geiste, daß S. 177.
er solches tue! Wenn du dir herausnimmst, Häretiker, über die Entscheidung des dich verurteilenden Konzils zu diskutieren und seine Lehre nachzuprüfen, indem du sagst, es stehe im Widerspruche zu dem vorausgegangenen Konzil, so erlaubst du ja dem Arius, über die Entscheidung des Konzils von Nizäa zu diskutieren und zu sagen, seine Lehre widerspreche dem, was im Evangelium der Apostel steht. Gestehe (dann) auch dem Macedonius zu, daß er über die Entscheidung des zweiten Konzils, das ihn verurteilte, diskutiere, und sage, die Lehre desselben widerspreche der Entscheidung des ersten Konzils. Aber ich glaube nicht, daß du dieses tust, während du (gleichwohl) deine Diskussion der Entscheidung des dich verurteilenden Konzils an die Seite setzest.

35. Indem ihr aber, ihr Häretiker insgesamt, eure Lehren aussprechet, ist es weder euch noch anderen vom Heiligen Geiste erlaubt, unter Vorwänden gegen die heiligen Konzilien Beschuldigungen zu erheben und in irgendeiner Weise ihren Entscheidungen zu widersprechen. Anderenfalls hat der Heilige Geist umsonst durch Moses, das Haupt der Propheten, befohlen, daß ein jeder getötet werden sollte, der die Entscheidung des Kollegiums (Synedriums) nicht annimmt. Es stünde dann — bei meinem Leben! — einem Menschen frei, wenn gegen ihn eine Entscheidung von dem Konzil ausginge, dasselbe zu beschuldigen, und er könnte dessen Entscheidung nicht auf sich nehmen wollen auf Grund jener Anschuldigung und sich (so) der Todesstrafe entziehen. Aber der Heilige Geist hat niemand ausgenommen gelassen, sondern für jeden die Todesstrafe bestimmt, welcher der Entscheidung des Konzils sich widersetzt, mag er sein, wer er will. Er hat darin gar keine Ausnahme gemacht und keinem einen Vorwand möglich gelassen, auf den hin, oder sei es auch aus einem anderen Grunde, er sich dem Tode für seine Anschuldigung des Konzils entziehen könnte. Ebenso trifft es euch, ihr Häretiker insgesamt, das wisset! Einen jeden, der sich jenen heiligen Konzilien widersetzt, läßt Christus des geistigen Todes sterben, und er läßt eure Herzen leer von der Einwohnung des

Heiligen Geistes. Habet acht auf den, der in euch wohnen soll!

36. Wisset alle, die ihr dem Heiligen Geiste widersprechet: einem jeden von euch, der für sich Wissen beansprucht, ist nun der Weg des rechten Wandels (der Wahrheit) dargelegt, und es gibt für ihn keine Entschuldigung (mehr) zum Beiseitesetzen der heiligen
S. 178. Konzilien, betreffs deren sein Verstand ihn zu der Erkenntnis gelangen läßt, daß er ihnen ohne Zweifel folgen muß. Es gibt nichts, was einen von euch nötigt, die Heimat des Reiches Gottes zu verlassen und gebunden vom Hochzeitsfeste Christi hinausgewiesen zu werden, für den Fall (nämlich), daß er diesen heiligen Konzilien nicht folgt. Diejenigen aber von euch, welche Wissen beanspruchen, gleichen den Priestern der Juden und den Pharisäern, welche die sie Hörenden von der Lehre des Heiligen Geistes fernhielten, ihnen aus Geronnenem die Hefe ihres Verstandes schöpften und sie in einer Weise berauschten, welche sie von der Annahme Christi abzog, zu dem sie doch das Gesetz hinführt, und welche sie mit Lügen über ihn verblendeten. So habt auch ihr jene Armen verführt und ihre Herzen abgewendet vom Gehorsam gegen den Heiligen Geist, durch dessen Mund die heiligen Konzilien reden. Ihr habt ihnen geschöpft aus dem Stückwerk eurer Vernunft, aus der Finsternis eures Verstandes und aus der Blindheit eures Herzens, womit ihr behaftet seid, und habt ihnen aufgebürdet, den Heiligen Geist zu lästern. Gott schlage euch (für das), wie ihr ins Verderben gekommen seid und (andere) ins Verderben gebracht habt. Ihr habt diejenigen, welche euch gefolgt sind, an den Abgrund der Hölle gefesselt, und der Satan fesselt euch alle und macht euch zu seinen Genossen im höllischen Feuer, welches ihm und seinen Engeln bereitet ist. Ihr habt ihm in seinem Verderben Freude und Trost gemacht.

37. Will jemand von euch sich auf eine Seite stellen und auf die andere Seite das Konzil legen, so daß dann einer von euch den Leuten verkünde und sage: O Menschen allesamt! Kümmert euch nicht um dieses Konzil und glaubet mir, denn ich weiß mehr und berate besser als dieses Konzil? Auf welche Weise solltest du denn es verdient haben, o Unglückseliger,[1] geistige Weisheit zu erlangen, wo du doch vielmehr

[1] Wörtlich: „Wehe dir!“

nur teuflische Blindheit hast, mehr noch als alle Menschen, und der scharfsichtigste Mensch für die Leute zu werden, wo du doch vielmehr nur dein und ihr Betrüger bist? Für den Heiligen Geist wäre es, wenn du so wärest, wie du von dir selbst in deiner Torheit meinst, eine Notwendigkeit gewesen, die Leute schon früher auf dich hinzuweisen, damit sie deine Stellung erkannten, ferner ihnen von dir in seinen heiligen Büchern eine Beschreibung zu geben, gleichwie er jenes erwähnte Konzil beschrieben hat, in den heiligen Büchern Erkennungszeichen von dir zu geben, mit welchen auf S. 179.
dich hingedeutet würde, gleichwie er auf jenes heilige Konzil hingedeutet hat, und den Leuten als Pflicht aufzuerlegen, dir zu folgen, wie er ihnen auferlegt hat, dem Konzil zu folgen. Aber das ist nicht zu verwundern, o Blinder, der du nicht weißt, was du sagst und was du beweisest, wie Mâr Paulus über deinesgleichen sich ausdrückt. Die Unwissenheit sitzt fest in dir, und der Irrtum umschließt dich von allen Seiten, ohne daß du es in deiner Stumpfheit und Torheit merkst. Aber über jene Unglücklichen muß man sich verwundern, welche es ablehnen, sich, wie der Heilige Geist ihnen aufgetragen hat, von den heiligen Konzilien führen zu lassen, und ihre Zügel in deine Gewalt geben, der du sie wie den Blinden führst, von dem unser Herr im Evangelium sagt: „Ein Blinder führt den anderen Blinden, und beide fallen in die Grube." Sie Mt. 15. 14.
nehmen sich vielfach einen Lehrer des Irrtums gleich dir, um ihre Ohren kitzeln zu lassen, wie der heilige Paulus sagt. 2. Tim. 4. 3.

38. Wir aber, die Gemeinschaft der Orthodoxie und die Kinder der heiligen Taufe, wir sagen: Lob und Dank Christus, unserem Gott, der uns Festigkeit und Gehorsam gegen die heiligen Konzilien gegeben hat, durch deren Mund der Heilige Geist redet. Wir sind in seiner Wohnung und sind aufgenommen in den Schafstall seiner Herde. Durch seinen Schutz sind wir sicher vor dem Satan, dem reißenden Wolfe, welcher auf unsere Seelen lauert, um einen aus uns, der sich von der Kirche hinwegverirrt, zu überfallen und ihn zum Zerreißen und als Beute sich zu nehmen. Wir 1. Petr. 5. 8.
bitten aber unseren Herrn und Gott Jesus Christus, daß er uns auf dem Felsen der heiligen Kirche immer fest gegründet sein und aus dem Kelche seiner Lehre trinken lasse, so daß wir von seiner Lehre berauscht

werden, welche unseren Geist erfüllt und unser Herz zum Gehorsam gegen ihn und zur Haltung seiner Gebote öffnet, durch die wir selig werden und das bereitete Himmelreich erben, das einem jeden bereitet ist, welcher auf dem vom Heiligen Geiste stammenden Grund des Mâr Petrus aufgebaut ist. O Heiliger Geist, gib uns ein die Erkenntnis Christi, des ewigen Sohnes, der Gott und Sohn Gottes ist, der vom Heiligen Geiste und aus Maria, der Jungfrau, Mensch geworden ist, um uns zu erlösen. Ihm sei Ruhm, Größe, Macht und Ehre mit dem Vater und dem Heiligen Geiste jetzt und immer und in Ewigkeit! Amen.

II.

S. 71. *Mîmar vom Beweise der Wahrheit des Evangeliums, und daß alles, was nicht vom Evangelium beglaubigt wird, falsch ist, verfaßt von dem Lehrer Theodorus, Bischof von Charrân.*

1. Wenn eine Religion nicht daraus hervorgeht, daß ihre Anhänger sie auf Grund von vier (Motiv-) Arten annehmen, so ist diese Religion ohne Zweifel Wahrheit und ist göttlich und recht. Diese vier Dinge sind Bequemlichkeit, Ansehen, Parteilichkeit und leichte Überredbarkeit des gemeinen Verstandes. Wenn aber in der Religion Bequemlichkeit ist, so kommt über diejenigen, welche sich ihr anschließen, Verdacht (unlauterer Absicht), weil die Bequemlichkeit es ist, was ihre Anhänger zu ihrer Annahme bewogen hat. Und wenn die Religion nach Ansehen begehrlich macht, das sie durch dieselben erwerben können, so machen sich diejenigen, welche sie annehmen, verdächtig, durch die (Aussicht auf) Erringung von Ansehen, wonach sie mittels jener Religion trachten, zu ihrer Annahme bewogen worden zu sein. Und wenn das Haupt ('imâm) und der Verkünder einer Religion stammverwandt ist mit jenen, welche sie annehmen und sich mit ihr beschäftigen, und wenn die, so sie annehmen, durch ihre dem Religionsverkünder und ihrem Stammesgenossen geleistete Gefolgschaft den Vorteil der Ehre ziehen, so kommt über diese der Verdacht, daß das Verlangen nach Ehre bei ihrem Verwandten sie zur Annahme jener Religion bewogen hat. Und wenn der gemeine

Verstand sich rasch einer Religion zuwendet, indem er sich (leicht) dazu überreden läßt, so steht jene Religion auf dem Punkte, daß sie Verführung ist, und dies namentlich dann, wenn mehrere oder auch nur eine von den angeführten (anderen) Eigenschaften mit ihr zusammentreffen. Wenn es aber in einer Religion keine Bequemlichkeit gibt, und wenn sie diejenigen, welche sie annehmen, nicht nach Ansehen reizt, nach dem sie in ihr trachten können, und wenn in ihr keine Voreingenommenheit für Verwandtschaft ist, welche jenen, die sie annehmen, den Vorteil der Ehre verschafft, der für ihre Sache ganz gelegen sein mag, und wenn es in ihr keine leichte Überredbarkeit für den fleischlichen Verstand gibt, so ist jene Religion ohne Zweifel lauter, rein, recht und göttlich.

2. Die Religion aber, welcher diese vier Eigenschaften abgehen, ist einzig das Christentum. Was für eine Bequemlichkeit findest du denn im Evangelium für einen, der es annimmt, da es doch sagt: „Wenn
dich einer auf deine Wange schlägt, so wende ihm auch Lc. 6, 29.
die andere zu, und wenn er dir deinen Mantel raubt,
so reiche ihm auch deinen Rock!“ und: „Wenn du ein S. 72.
Weib ansiehst, um es zu begehren, so hast du mit ihr Mt. 5, 28.
im Herzen Ehebruch begangen“, und: „Wenn du zu ib. v. 22.
deinem Nächsten sagst: Râkâ oder Narr, so bist du des Feuers schuldig“ und dergleichen? Oder nach was für einer Ehre läßt uns Christus, unser Gott, begehren, sie zu erwerben, wenn wir ihm nachfolgen, da er doch
zu uns sagt: „Ich entlasse euch wie die Lämmer unter ib. 10, 16.
die Wölfe“, und: „Die Welt wird in Freuden sein, und Io. 16, 20.
ihr werdet in Trauer sein“, und: „Es werden Tage
kommen, wo die, so euch töten, meinen, ein Opfer ib. v. 2.
gebracht zu haben“ u. dgl.? Oder was für eine Parteilichkeit kann einer in der Religion der Christen sehen, da sie doch (Angehörige der) Völker der ganzen Welt sind, und da (ferner) jedes Volk seinen Kult hatte, dem es nachging und den es von seinen Vorfahren und Vätern ererbt hatte? Von dem allem aber wandten sich die Völker ab und entschlossen sich für einen Juden beim Erscheinen seiner Sache und folgten ihm, während doch die Juden die bei jedem dieser Völker am meisten gehaßten Leute waren. Sie begnügten sich aber auch nicht damit, von ihm zu sagen, er sei ein Prophet oder ein Gesandter, den Gott geschickt habe, oder ein Gerechter, sondern sie sagten vielmehr, er sei

ihr Gott und Erlöser und der Schöpfer Himmels und der Erde und des Sichtbaren und Unsichtbaren. Von dieser Sache ist bekannt, daß sie alles von Parteilichkeit freihielt, und daß zu ihr nicht Nötigung noch Ehrgeiz aufforderten.

3. Wenn aber bezüglich einer anderen Religion als des Christentums einer der Meinung ist, daß in dieselbe aus allen Völkern welche eintreten, so soll derselbe wissen, daß in jedwede Religion außer dem Christentum aus einem anderen Volke als demjenigen, welches dieselbe eben bekennt und für sie eingenommen ist und durch sie zu Ehren gelangt, nur ein solcher eintritt, der entweder in Gefangenschaft oder Knechtschaft sich befindet, oder den eine Beweisführung[1] zwingt und drückende Unglücksschläge nötigen, oder den ein Nachteil bewegt, so daß dies ihn nachgiebig macht und zu jener Religion hinzieht, oder den (endlich) eine der eingangs genannten Eigenschaften interessiert.

Mit dem Christentum ist es aber nicht so, vielmehr ist in dasselbe ein jedes Volk ohne Ehrgeiz und Nötigung eingetreten, und sie haben sich eine Beengung auferlegt, welche hinter keiner anderen zurücksteht,
S. 73. haben sich von dem, was der Stolz der Väter war, weg- und zum Dienste jenes Juden hingewendet, als seine Sache erschien. Denn um den Kult jenes Mannes zu predigen, sind nur zwölf Männer ausgezogen, von denen jeder sich vom anderen getrennt und irgendeinem Volke sich zugewendet hat, in dessen Reich und Macht und Land er war, bis er es in den Kult jenes jüdischen Mannes eingeführt hatte. Ein jeder von jenen Jüngern war der geringste und niedrigste und ärmste von den Menschen und am weitesten entfernt von allem, wonach der Wunsch der Leute geht.

4. Und was die leichte Überredbarkeit des gemeinen, fleischlichen Verstandes betrifft, so verhielt er sich gegen das Evangelium von Grund aus ablehnend. Denn das Evangelium berichtet, daß Christus, der Sohn Gottes, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugt, und (doch) der Vater nicht früher als er ist. Es berichtet, daß dieser Sohn am Ende der Zeit herabgestiegen ist, so daß er im Schoße eines Weibes empfangen und aus

[1] istadlâl ist der Induktionsbeweis. Meint hier Abû Qurra etwa eine moralische Nötigung? Jedenfalls ist im vorliegenden Zusammenhang diese Deutung die nächstliegende.

ihr als Mensch geboren wurde und doch Gott blieb, wie er es immer war, daß er ein Kindlein in der Wiege war und gesäugt und zur Ruhe gelegt wurde, bis es die Vollkommenheit (des Wachstums) erlangte. Das Evangelium berichtet (ferner), daß dieser ewige Sohn im Tempel als Opfergabe aufgeopfert wurde, daß Herodes ihn suchte, und daß er vor diesem nach Ägypten floh. Es berichtet, daß er fastete und vom Satan versucht wurde und betete, daß er Hunger und Durst litt und ermüdete, daß Furcht über ihn kam, so daß er Schweiß, dick wie Blut, vergoß, daß seine Feinde ihn ergriffen und ihm Schimpf und Schmach antaten, indem sie in sein Angesicht spuckten, daß sie sich an seinem Haupte vergriffen und ihn mit Geißeln schlugen und mit Dornen krönten, ihn verhöhnten, seine Hände und Füße annagelten und an ein Holz hefteten, ihn mit Galle und Essig tränkten und mit einer Lanze durchbohrten, so daß aus ihm Blut und Wasser floß, und daß er mitten darunter rief und sagte: „Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen?“ Durch Mt. 27, 46.
alle diese Dinge, welche das Evangelium von Christus erzählt, läßt sich keines Menschen Verstand ohne weiteres davon überzeugen, daß Gott solches zugeschrieben wird und daß ihm solches begegnet, und die Überzeugung des gemeinen Verstandes weist diese Religion S. 74.
durchaus ab, (und zudem im Zusammenhalt) mit jenen anderen zuerst genannten Eigenschaften.

5. Es ist also erwiesen, daß sie göttlich, lauter, recht und rein, und daß keine Ungewißheit und kein Verdacht in ihr ist, daß sie die wahre Religion ist, die Gott anbefohlen hat, und daß es außer dem Christentum keine (wahre) Religion gibt. Keiner reflektiert über das Evangelium und das, was es von Christus berichtet, außer er kommt zu der Erkenntnis, daß es nur infolge der Wunder angenommen wurde, welche hinter keinen anderen Wundern zurückstehen und die niemand wirken kann außer der, dem Gott die Macht gibt. Denn von allen Menschen mangelt es bezüglich des Verstandes keinem, entweder weise oder töricht oder in der Mitte davon zu sein. Aber von diesen Dingen nun, welche, wie gesagt, das Evangelium von Christus erzählt, wie seine ewige Erzeugung aus Gott, seine zweite Erzeugung aus der Jungfrau Maria, und was ihm zugestoßen und begegnet ist und was er gesprochen hat, davon läßt sich kein Weiser und kein

Tor und kein Mittelmäßiger überzeugen und nimmt es nicht an.[1]

6. „Gib mir aber Aufschluß,[2] wie denn auf diese Predigt alle Völker eingegangen sind, die doch fünf Sechstel der Menschen — beispielshalber — überschreiten oder noch mehr als dies sind?" — Es ist aber doch folgendes bekannt: Wenn einer jener Jünger zu einem Volke kam, um ihm zu predigen, so verhielten sich die Leute ablehnend gegen das Übermaß[3] dessen, was er ihnen predigte, und die Strenge in dem, was er ihnen auferlegte, was alles ihrem Verstande, ihren Leidenschaften und ihren Begierden widersprach, und sie suchten ihn zu töten, während er doch so armselig und so gering war, daß sie ihn wohl töten und mit ihm tun konnten, was sie wollten. Aber er sagte zu ihnen:[4] Bringet mir Tote! Und wenn man sie ihm brachte, erweckte er sie. Er sagte zum Toten nicht: Stehe auf im Namen Gottes, sondern er sprach zu ihm: Toter, ich sage dir, im Namen Jesu von Nazareth, den die Juden in Jerusalem gekreuzigt haben, stehe auf! und die Toten standen jedesmal alsogleich auf. Ebenso machten sie Aussätzige rein, heilten die Kranken, trieben die Teufel aus, löschten die Feuer, gaben dem Wasser seinen Lauf, versetzten die Berge, verjagten wilde Tiere.
S. 75. Sie wirkten eine jede der unzähligen Wundertaten nicht im Namen Gottes, sondern im Namen Jesu von Nazareth, den die Juden in Jerusalem gekreuzigt haben. Als aber die Völker sahen, daß alle Geschöpfe dem Namen Jesu von Nazareth, des Gekreuzigten, unterworfen sind, glaubten sie fest, daß er Gott und der Sohn Gottes ist, und erkannten, daß seine Menschwerdung und seine Kreuzigung und sein ganzer Wandel, den der Verstand der Menschen für verächtlich hält, keine Schwäche und keine Albernheit von ihm sind. Sie erkannten, daß dafür ein berechtigter Grund vorhanden ist und daß ihr Verstand zu beschränkt ist, um es zu begreifen. Aber nachdem sie den Glauben angenommen hatten, hat der Heilige Geist, welcher über sie in seinem

[1] Vgl. I 10—12 und S. 99 Anm. 1.

[2] Einwand des Gegners. — Vgl. I 13.

[3] Ich nehme šafā'a im Text, das in seiner arabischen Bedeutung „Fürbitte, Protektion" hier keinen Sinn hat, für ein syrisches Lehnwort: šephā'ā „Überfluß".

[4] Vgl. dieselbe Beweisführung mit der gleichen konkret-anschaulichen Darstellung in gr. 21 (Migne 97, 1552 B): *Φέρετέ μοι τυφλὸν κ. τ. λ.*

Kreuze ausgegossen war, sie über die Gründe seines (irdischen) Wandels aufgeklärt, welche ihnen, bevor sie glaubten, verborgen waren. Auf diese Weise geschah die Annahme des Evangeliums und des Glaubens an Christus ohne Zweifel. Damit gehen auch die Schriften und darauf laufen die Geschichten hinaus.[1]

7. Wir loben Christus, welcher unsere Erlösung in seinen Leiden vollendet, uns durch seinen Geist zu seinem Vater geführt, uns sein Erbe gegeben und die Seligkeit seines Reiches über uns ausgegossen hat. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

III.

Mîmar, welches beweist, daß die Christen nicht drei S. 23.
Götter behaupten müssen, wenn sie sagen: der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, und daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ein Gott sind, wenn auch ein jeder von ihnen für sich allein schon vollkommen (Gott) ist.

1. Der Glaube ist das sichere Fürwahrhalten dessen, was der Erkenntnis entgeht, in derselben Weise wie (das sichere Fürwahrhalten) dessen, was die Erkenntnis begreift. Der Glaube wird aber nicht anders erworben als durch (eigenes) Wollen, wie Mâr Paulus sagt, der Glaube komme lediglich vom Hören des Ohres. Von Röm. 10, 17
den Menschen insgesamt gibt es bezüglich des Glaubens an das, was von Gott kommt, drei (Klassen): solche, welche den Glauben gänzlich ablegen, indem sie sich zu hoch dünken, als daß ihre Vernunft einer Offenbarung[2] Folge leistet, die ihre Erkenntnis nicht begreift; solche, welche zwar ihre Vernunft der Annahme einer von Gott ihnen zukommenden Offenbarung hingeben, wenn auch ihre Erkenntnis sie nicht begreift, welche aber auf ihren Glauben nichts halten, und deren Vernunft bei einer aufmerksamen Überlegung derselben ihr kein solches Vertrauen entgegenbringt, daß sie dieselbe an Stelle

[1] D. h. so berichten und beweisen sowohl die heiligen Schriften (Apostelgeschichte) als auch die Profangeschichte.

[2] ḫabar ist alles, was einem zu Ohren kommt: Neuigkeit, Gericht, Botschaft, Nachricht, sodann, wie namentlich bei Abû Qurra, eine gehörte Aussage, Behauptung, Lehre, Offenbarung.

ihrer Vernunft setzen; und (endlich gibt es) solche, welche ihren Verstand der gläubigen Annahme einer Offenbarung, mag sie sich auf Gott stützen oder nicht, unterwerfen, und welche ihren Glauben nicht verlassen, so daß es mit ihnen ginge wie mit einem Schiffe, auf dem kein Kapitän und keine Schiffsleute sind, sondern welche sich von ihrer Vernunft so leiten lassen, daß sie den Glauben an ihre Stelle setzen; dann macht sie der Glaube für alles empfänglich, was aus jener Lage hervorgeht, in welcher die Vernunft richtig urteilt, daß es sich gezieme, dem Worte zu glauben, das sich auf Gott stützt.

2. Wer den Glauben an etwas, was von Gott kommt, aufgibt und sich von der gläubigen Annahme einer für seine Erkenntnis unbegreifbaren Offenbarung abwendet, für diesen wäre es besser, daß er unwissend und unerfahren wäre, als daß er seine Natur erniedrigt. Er merkt es ja gar nicht, daß er immer zum Glauben (an etwas) gezwungen ist, weil er nämlich nie alles durch (selbsteigenes) Wissen erfaßt, und er muß not-
S. 24. wendigerweise etwas anderes im Glauben hinnehmen in Dingen, welche er für sich braucht, ohne daß er durch eigenes Wissen auf sie kommt. Da tritt (z. B.) bei ihm der Arzt ein, wenn er krank ist, und gibt ihm eine Beschreibung seiner Krankheit, was er nicht versteht; aber sein Bedürfnis nach Heilung von jener Krankheit zwingt ihn zu glauben, was jener Arzt sagt, und seinen Leib ihm zur Verfügung zu stellen, daß er ihn behandle, und eine ihm allenfalls gereichte Arznei zu trinken, weil er durch sie Heilung erhofft, obwohl er nicht weiß, ob (nicht vielleicht) jener Arzt ihn zum Tode führt. Er geht auf ein Schiff, das ein anderer steuert, der vielleicht keine Kenntnis hat, es zu lenken. Die Notwendigkeit, auf dem Meere reisen zu müssen, zwingt ihn aber, sein Leben der Hand des Lenkers des Schiffes anzuvertrauen, obwohl er nicht weiß, ob derselbe ein Betrüger oder redlich oder verständig in der Leitung des Schiffes oder dessen unkundig ist. Er sieht, wie die Richter gefangennehmen, Strafgelder auferlegen, züchtigen und töten lassen auf Grund einer Aussage,[1] welche sie aus den Zeugenbeweisen hören, obwohl sie mit ihrer Erkenntnis daraus nicht klug werden, ob es sich so verhält, wie (jene) Beweise bezeugen, und ob-

[1] S. Seite 133 Anm. 2.

wohl ihre Vernunft sich mit ihrem (eigenen) Urteil nicht recht befreunden kann, so sehr sie die Angeber prüfen, um, soviel sie können, herauszubringen, ob dieselben es verdienen, daß ihre Zeugnisse angenommen werden. Die Richter würden auch gerne, wenn sie könnten, nur ein Urteil fällen mit ganz sicherem, bei ihnen feststehendem Wissen über jene Dinge, worüber sie das Urteil zu sprechen haben, aber die Schwäche der menschlichen Natur zwingt sie, sich auf das zu beschränken, was ihnen wie handgreiflich zukommt. Würden sie sich über diese Regel (hochmütig) hinwegsetzen, gleichwie sich der Glaubensverleugner über die von Gott ihm zukommenden Offenbarungen hinwegsetzt, so wäre es aus mit der Regierung der ganzen Welt, und ihre Gestalt wäre dahin. — Zu dem Glaubensverleugner kommt die Nachricht[1] von einem Kriegsheere, das gegen die Stadt, in welcher er sich befindet, heranrücke. Es erschreckt ihn diese Botschaft, obwohl er nicht weiß, ob etwas Wahres daran ist oder nicht. Dann hat sein Herz keine Ruhe mehr, bis er Vorbereitungen trifft zur Rettung aus jener zu befürchtenden Lage mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln. Wenn du daran gehst, auf seine Verhältnisse obachtzugeben, so wirst du ihn dabei antreffen, wie er in ihnen allen sich mit Vertrauen an die gläubige Annahme von etwas hält, was seine Erkenntnis nicht begreift. Wenn er S. 25.
aber in eine Lage kommt, welche die gläubige Annahme mit Ausschluß von allem anderen verdient, und derentwegen die Macht des natürlichen menschlichen Glaubens es so weit bringt, daß sich seine Vernunft zur gläubigen Annahme erprobt und sich für seine Seele ein wichtiges Glaubensmotiv einstellt, da gerade diese Handlungsweise an ihm einmal gerichtet werden wird und keine andere seiner Handlungen, da sträubt er sich, indem er den Gesandten Gottes bezüglich des Glaubens an sie nicht dasselbe zugesteht wie anderen, welche eine solche Ablehnung seinerseits eher verdienen, und indem er sich drängen läßt von der Ungerechtigkeit, von schlechter Beobachtung und von der Neigung zur Lust an den Leidenschaften seiner Seele, die ihm zusagen. Er verläßt vorsätzlich den Glauben an eine Offenbarung von Gott aus Furcht, es möchte daraus für ihn etwas folgen, was ihn in seiner Leidenschaft stört.

[1] S. Seite 133 Anm. 2.

3. Was diejenigen anbelangt, welche ihre Vernunft der gläubigen Annahme einer Offenbarung von Gott unterwerfen und ihre eigene Glaubensmeinung so sehr hintansetzen, daß sie sich gänzlich demjenigen überlassen, von welchem ihr Verstand tatsächlich nicht weiß, ob er von Gott zu ihnen gesandt ist, so gleichen sie am ehesten solchen, deren Augen in Dunkelheit sind, und welche ihre Hand dem anvertrauen, der sie auf dem Wege führt, ohne zu wissen, ob ihr Führer es mit ihnen gut meint oder sie betrüget, ob er auf dem Wege oder in die Irre geht, oder ob er absichtlich simuliert. So folgen sie (schließlich) einem Führer, der sie nicht auf den Weg geleitet, der dorthin führt, wohin sie wollen, und wäre dies auch ein rauher Weg und eine Einöde und Wüste, sondern (der sie zwar) auf einen ebenen und glatten und wasserreichen Weg (geleitet), auf dem sie (aber) nicht an ihr Ziel gelangen, und sie bequemen sich dann dazu, den Weg, ohne ihn zu vollenden, abzukürzen mit einer schnell notwendig werdenden Erholung auf ihrem Marsche, und es gilt für sie folgerichtig dasselbe Motiv, welches den, der den Glauben in Gemäßheit seines Hanges zu seiner Leidenschaft nach freiem Belieben ablegt, notwendig dazu führt, jedem beliebigen Folgschaft zu leisten, der sich auf eine schriftliche Offenbarung und eine Sendschrift von Gott beruft.[1]

4. Derjenige aber, welcher seinen Verstand der gläubigen Annahme der Offenbarung Gottes unterwirft, macht es recht in der Leitung seines Glaubens, indem er ihn an die Stelle seines Verstandes setzt. Denn er gleicht einem Manne, welcher ein festes Ziel anstrebt: er beratet seine Seele gut darin, daß sie den für ihn rechten Führer zu seinem Ziele richtig erkennt, und er nimmt jeden Weg auf sich, den ihm sein Führer auferlegt, und schaut nicht auf Rauheit, auf Einöde und Wüste oder auf das Gegenteil davon. Vielmehr ist es
S. 26 seine angestrengteste Sorge, dorthin zu gelangen, wohin er will, gleichviel auf welche Weise dies geschieht. Er gleicht einem gerechten Richter, von welchem kein Urteilsspruch auf Grund der Zeugnisse von Angebern ausgeht, bis er sie entscheidend und wirksam geprüft hat, und bis es bei ihm feststeht, daß jene es wert sind, daß ihre Zeugnisse angenommen werden, und bis sein

[1] Anspielung auf den Koran?

Urteil (das er sich gebildet hat) mit dem, was sie bezeugen, in Übereinstimmung steht bezw. ihm widerspricht. Jedoch geht dies über die Richter (= über das Gleichnis mit den Richtern) hinaus, insofern er für seine Vernunft einen Weg gewinnt, welcher ihn richtig dazu führt, jene Gesandten Gottes zu erkennen, welche die Annahme ihrer Zeugnisse verdienen.

5. Unter sämtlichen Menschen gibt es keinen, welchem seine Vernunft auf Grund des Nachdenkens so ein dem eigenen Augenschein adäquates Urteil fällt, daß er durch die Leitung seiner Vernunft gläubig wird, außer wer das Christentum als Religion bekennt. Denn es gibt niemanden, der sich zu einer Religion bekennt, wenn sein Verstand darangeht, über sie nachzudenken, in welcher Weise (ihre) Annahme seitens derjenigen geschehen ist, welche sie am Anfang angenommen haben, weil er merkt, daß sie dieselbe nur infolge von Täuschung oder wegen (Begünstigung) der Leidenschaft annahmen, ausgenommen die christliche Religion. Im Christentume befindet sich nämlich nichts, was auf seine ersten Anhänger den Verdacht wirft, sie hätten dasselbe anders als in der lautersten Absicht und mit der größten Vorsicht angenommen. Denn es gibt in ihm nichts, worüber seine Anhänger seitens derjenigen, welche es ihnen predigen, hinweggetäuscht werden, und wodurch ihre Leidenschaft zu seiner Annahme beredet wird. Es lehrt ja — bei meinem Leben! — seinen Anhängern nicht Laxheit gegen irgendeine ihrer inneren oder äußerlichen Begierlichkeiten, noch macht es ihnen die Täuschung durch sich erwünscht, sondern legt ihnen vielmehr die äußerste Erniedrigung auf, die es gibt. Auch begünstigt das Christentum nicht parteiisch Verwandte, welche Ehren anstreben, wenn sie es annehmen, durch die Stärkung ihrer Sache, noch gibt es bei ihm ein gefälschtes Lehrwort, auf welches sich der gewöhnliche Verstand eilig stürzt, sondern es ist von diesem allem rein. Niemand bekennt sich zu einer Religion, außer es ist in ihr etwas von diesem (Gesagten) oder sogar alles. Ein starker Verstand aber unterwirft sich nur dem Christentum und bekennt keine andere Religion.
Es ist auch kein Zweifel, daß es nur auf Grund gött- S. 27.
licher Wunder angenommen wurde, deren Vollbringer es verdienten, daß man sie gläubig aufnahm und ihnen folgte, wie die Schriften des Christentums berichten.

Was die Durchführung und die (erklärende) Ent-

wicklung des Beweises für das Gesagte betrifft, so haben wir bereits darüber ein Mîmar[1] abgefaßt, welches diejenigen, welche Heil für ihre Seele wünschen, lesen, und woraus sie sich Überzeugung von dem holen können, was wir gesagt haben. Zu wiederholen in diesem unserm Mîmar und (nochmals) zu veröffentlichen, was wir dort schon niedergeschrieben haben, brauchen wir nicht.

6. Mit dieser unserer (obigen) Behauptung kommen wir, nachdem nunmehr das Evangelium zu Recht besteht, nicht etwa zur Abschaffung der Thora. Es bestätigt dieselbe, und das Christentum erhält erst durch seine Bestätigung derselben seine Vollkommenheit. Denn das Christentum ist lediglich der Glaube und der Anschluß an das Evangelium und an das Gesetz des Moses und die Schriften der Propheten, die dazwischen sind. Jeder Vernünftige muß an das glauben, was die genannten Schriften sagen, dieselben gläubig annehmen und dabei verharren, mag er zum Verständnis (derselben) kommen oder nicht.

7. Diese Vorrede habe ich zur Überzeugung derjenigen gemacht, deren Verstand sich darüber entsetzt, daß die Christen von dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste als drei Personen und einem Gott sprechen, und daß sie glauben, daß eine jede dieser Personen für sich allein schon Gott sei. Denn jene, welche sich bei diesem Worte entsetzen, sagen: Das kann füglich nicht der Fall sein; sondern es darf entweder von keiner einzelnen Person gesagt werden, daß sie Gott ist, da bloß ein Gott ist, oder es ist eine jede dieser Personen Gott, und dann wird behauptet, daß es drei Götter sind.

8. Wir erwidern aber denjenigen, die also sprechen: Wir haben schon in Kürze in diesem unserem Mîmar und ausführlich in einem anderen[2] euch dargelegt, daß es für einen jeden notwendig ist, an das Evangelium und das Gesetz des Moses und die dazwischen liegenden Schriften der Propheten zu glauben. Wie wir aber in diesen genannten Schriften finden, berichten sie, daß der Vater Gott und der Sohn Gott und der Heilige
S. 28. Geist ein Gott ist. Wir reden nicht von drei Göttern, sondern geben vielmehr sehr obacht, daß wir nicht anders als nur von einem Gotte sprechen. Wir nehmen

[1] Gemeint ist die Abhandlung II „Von der Wahrheit des Evangeliums“; vgl. auch I 9—13.

[2] D. i. Abhandlung I.

im Glauben an, was jene Schriften sagen, auch wenn unsere Vernunft keinen Weg zur Beglaubigung der Aussage jener finden würde. Denn wir haben den Glauben so definiert: er sei das sichere Fürwahrhalten von solchem, was der Erkenntnis entgeht, in derselben Weise wie (das sichere Fürwahrhalten) dessen, was die Erkenntnis begreift. Aus diesen Schriften läßt sich mit wenigen Worten der Nachweis liefern, daß sie — nach eurer Ausdrucksweise — mehrere Personen[1] kennen, nicht eine, während wir von einer jeden dieser Personen sagen, daß sie vollkommen Gott ist. Wir und ihr wissen wohl, daß alle geoffenbarten Schriften dafür eintreten, daß nur von einem Gott die Rede ist.

Somit beendigen wir dieses, indem wir sagen (= voraussetzen), daß ihr es im Glauben annehmt, gleichwie wir es angenommen haben. Solltet ihr dieses aber nicht tun, so gehen wir trotzdem zum beabsichtigten Gegenstande über, und wir belehren euch, daß der Heilige Geist den Verstand der Christen, indem er ihn erleuchtet, von jenem Gegenstande überzeugt und auch von anderen seiner Aussprüche, welche der Verstand zur gläubigen Annahme anweist. Er überzeugt daraus jedweden Christen, nicht etwa, weil jene von uns, die den Begriff des Glaubens vernünftigerweise fassen, die Überzeugung der Vernunft (von außen her) nötig haben, (sondern) um damit jenen (im Glauben) schwachen Leuten eine Stütze zu bieten, deren Glauben erst dann vollkommen wird, wenn er mit einigen ihrer Vernunft einleuchtenden Beweisen gestützt wird, und auch um euch abzubringen[2] von eurer Überlieferung mit einem vollgiltigen Worte, das wie mit Steinen eure Erbitterung von den Söhnen der Kirche wegschafft, wie Gott be-

[1] Abû Qurra gebraucht für den philosophisch-theologischen Begriff Person die beiden Worte waǵh — wie hier — und ʾuqnûm; waǵh, pl. wuǵûh, „Gesicht“ ist die wörtliche Übersetzung von *πρόσωπον* bezw. syr. parsûphâ; ʾuqnûm, pl. ʾaqânim, ist das syrische qᵉnûma = *ὑπόστασις*. Das waǵh erläutert Abû Qurra selbst mit dem Synonym ʿain „Auge, Gesicht“ und dem syrischen Lehnwort ʾuqnûm. Auch zu anderen arabisch schreibenden christlichen Schriftstellern ist waǵh mit seiner obigen theologischen Bedeutung übergegangen; so gebraucht es Severus ibn al Moqaffaʿ im „Buch der Konzilien“ oder „Widerlegung des Ibn al Batriq“ (Patrologia orientalis tom. III fasc. 2 p. 166), wo es der Übersetzer (Chébli) nur wörtlich mit face wiederzugeben wagt. Im folgenden übersetze ich waǵh mit „Person“ und ʾuqnûm mit „Hypostase“.

[2] Wörtlich: „wegzusteinigen“.

Ex. 19. 13. fohlen hat: „Du sollst die wilden Tiere mit Steinen werfen, welche dem Berge Sinai nahekommen", als er auf ihn herabstieg.

S. 29. 9. Wir aber beginnen hier nun mit dem Worte
Ps. 109. 1. des Propheten David: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege." Er heißt also Herr denjenigen, der spricht, und denjenigen, der von ihm angesprochen wird, ohne zwei Herren zu zählen, und indem er (nur) sagt, daß dieser Herr der Sprechende ist. Auch führt er vom Herrn diesen Ausspruch von
ib. v. 3 ihm an: „Ich habe dich aus dem Schoße vor dem Lichte erzeugt", um die Menschen zu belehren, daß er
Ps. 44. 7. 8. ein ewiger Sohn ist. Ferner sagt David: „Dein Thron, o Gott, währet in Ewigkeit. Ein rechtes Zepter ist das Zepter deines Reiches. Du hast die Gerechtigkeit geliebt und das Unrecht gehaßt; deshalb salbte dich, o Gott, dein Gott mit dem Öle der Freude mehr als deine Genossen." Siehst du nicht, daß er einen Gott erwähnt, dessen Thron in Ewigkeit währet, und daß er glaubt, Gott habe einen Gott, der ihn salbte? Da besteht für diejenigen, welche Verstand haben, kein Zweifel, daß der Gesalbte Christus ist, welcher Gott ist und Mensch wurde; gesalbt wurde er aber in seiner Menschwerdung.

Os. 1. 6. 7. Beim Propheten Oseas spricht Gott: „Ich erbarme mich nicht des Hauses Israel, aber des Hauses Juda will ich mich erbarmen und will sie erretten; nicht mit Rossen und nicht mit Waffen errette ich sie, sondern durch den Herrn ihren Gott werde ich sie erretten." Siehst du nicht, daß der Rettende Herr und Gott ist, und daß der, durch welchen die Rettung geschieht, (auch) Herr und Gott ist?

In der Thora heißt es, daß Jakob, der Sohn Isaaks, des Sohnes Abrahams, zu seinen beiden Frauen sagte:[1]
Gen. 31. 3. 11. 13. „Der Engel des Herrn ist zu mir gekommen und hat zu mir gesprochen: Kehre in dein Land zurück und in das Haus deines Vaters. Ich habe gesehen, was dein Schwiegervater Böses an dir getan hat. Ich bin der Gott, welcher dir in Bethel erschienen ist. Du hast mir dort einen Altar erbaut und mir ein Gelöbnis gelobt." Siehst du nicht, daß er den Engel Gottes nennt, und daß er glaubt, dieser Engel sei (ein) Gott,

[1] Die zitierte Schrifterzählung ist bloß dem Sinne und ihrem Hauptinhalte nach wiedergegeben.

dem Jakob einen Altar erbaut und ein Gelübde gelobt hat? Der Engel ist also Gott, und derjenige, dessen Engel dieser Engel ist, ist (auch) Gott.

Gott sprach zu Noe: „Nach dem Bilde Gottes S. 30.
habe ich Adam erschaffen.“ Der zu Noe Sprechende Gen. 9, 6.
ist also Gott, und derjenige, welcher Adam erschaffen hat, ist Gott, ohne daß zwei Götter gezählt werden.

Ferner heißt es in der Thora: „Gott erschuf den Gen. 1, 27.
Menschen, nach dem Bilde Gottes erschuf er ihn.“ Dies ist ähnlich dem Vorigen.

Ferner heißt es: „Der Herr ließ vom Herrn Gen. 19, 24.
herab Feuer und Schwefel auf Sodoma regnen.“ Derjenige, welcher Feuer regnen läßt, ist Herr, und derjenige, von welchem her der Regen kommt, ist Herr, ohne daß zwei Herren gezählt werden. — Da Gott den Moses nach Ägypten schickte, um die Israeliten zu erretten, da drückt sich die Thora von ihm in derselben
Weise aus: „Es erschien ihm der Engel des Herrn in Ex. 3, 2–6.
Feuerflammen mitten im Dornbusche, und da sah er einen Dornbusch, in welchem das Feuer brannte, und der Dornbusch verbrannte nicht. Da sprach Moses: Ich will hingehen, um dieses große Schauspiel zu sehen, daß der Dornbusch nicht verbrennt. Und der Herr sah den Moses eben hingehen, um ihn anzusehen, da nahte sich ihm Gott aus der Mitte des Dornbusches und sprach: Moses, komme nicht heran! Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.“ Siehst du nicht, wie er glaubt, daß derjenige, welcher ihm aus dem Dornbusche erschien, der Engel des Herrn war, und wie er sagt: Dieser Engel war der Herr, und daß dieser es selbst aussprach, daß er der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs sei? Der Engel ist also Gott, und derjenige, dessen Engel er ist, ist Gott, worüber kein Zweifel besteht.

Als die beiden Söhne Josephs sich seinem Vater Jakob nahten, damit er sie segne, da sprach er: „Gott,
dessen Knechte meine Väter Abraham und Isaak waren, Gen. 48, 15. 16.
Gott, der mich von meiner Kindheit an bis zu diesem meinem Tage ernährte, der Engel, der mich errettete aus allen Prüfungen, er segne diese beiden Knaben. Sie sollen nach meinem Namen und nach dem Namen meiner Väter Abraham und Isaak geheißen werden, sie sollen sich mehren über die Erde als eine unzähl-
bare Menge.“ Siehst du nicht, daß er sagt: Der Gott, S. 31.
dessen Knechte seine Väter Abraham und Isaak waren,

und der Gott, welcher ihn von seiner Kindheit an ernähret hat, sei derselbe Engel, der ihn aus den Prüfungen errettete, und den er anruft, daß er die Knaben segne und sie vermehre? Der Engel ist also Gott, wie Jakob sagt, und derjenige, dessen Engel er ist, ist Gott, ohne daß aber zwei Götter gezählt werden.

Wo Hagar vor ihrer Herrin Sara flieht, da heißt
Gen. 21, 17–19. es in der Thora: Der Engel des Herrn führte sie zu einer Quelle in der Wüste, und es sprach zu ihr der
ib. 16, 10. Engel des Herrn: Ich will deinen Samen mehren, daß er nicht gezählt werde infolge seiner Menge; und die Schrift sagt, daß Hagar den Herrn, welcher mit ihr
ib. v. 13. sprach, nannte: „Gott, der gesehen wurde“ (sic). Siehst du nicht, daß es heißt, derjenige, welcher der Hagar erschien, sei ein Engel und Herr und Gott gewesen? Dieser Engel ist derselbe, welcher von sich bezeugt,
ib. v. 10. daß er Gott sei, wenn er zu ihr sagt: „Mit Macht will ich deinen Samen mehren, so daß er nicht gezählt werde vor seiner Menge.“ Dieser Engel ist also Gott, und derjenige, dessen Engel er ist, ist Gott, ohne daß zwei Götter gezählt werden.

Wo Abraham den Isaak Gott zum Opfer auf dem
ib. 22, 11–12. Altare darbringt, sagt die Schrift: „Es nahte sich ihm der Engel des Herrn vom Himmel her und sprach zu ihm: Abraham, vergreif dich nicht mit deiner Hand an dem Knaben und tue ihm nichts! Nun weiß ich, daß du Gott fürchtest; denn du hast deines geliebten Sohnes nicht geschont um meinetwillen.“ Also ist der Engel, um dessentwillen Abraham seinen Sohn nicht geschont hat, derselbe Gott, welchem Abraham seinen Sohn Isaak als Opfer darbrachte. Der Engel ist also Gott, und derjenige, dessen Engel er ist, ist Gott, ohne daß zwei Götter gezählt werden.

ib. c. 34 In der Thora heißt es: Als Jakob von Mesopotamien fortgezogen war, da zerstörten seine Söhne die Stadt Sichem, in welcher man seiner Tochter Unbild
ib. 35, 1. angetan hatte. Da sprach Gott: „Erhebe dich, ziehe hin nach Bethel und wohne dort und mache einen Altar dem Gott, der dir erschienen ist, als du vor
s. 32. Esau, deinem Bruder, flohest.“ Siehst du nicht, daß derjenige, welcher mit Jakob redete, Gott ist, und daß dieser Gott zu Jakob sprach: er solle dem Gotte, der ihm erschienen war, als er vor seinem Bruder floh, einen Altar bauen? Also ist dieser Gott und jener Gott, ohne daß zwei Götter gezählt werden.

Auch heißt es in der Thora: Als Gott auf dem
Berge Sinai mit Moses redete, da sprach Moses zu
Gott: „Zeige mir deine Herrlichkeit.“ Darauf erwiderte Ex. 33. 18.
Gott dem Moses: „Ich will gnädig sein vor dir mit ib. v. 19.
meiner Herrlichkeit und vor dir rufen im Namen des
Herrn.“ Siehst du nicht, daß Gott im Namen des Herrn
ruft? Gott (Allah) ist (ein) Gott ('ilâh), und der Herr,
in dessen Namen Gott ruft, ist (ein) Gott, ohne daß
zwei Götter gezählt werden?

10. Und im Evangelium heißt es: „Im Anfang war Io. 1. 1. 2.
immer das Wort, und das Wort war immer bei Gott,
und Gott war immer das Wort. Dieses war immer
am Anfang bei Gott.“ Siehst du nicht, daß es heißt,
daß das Wort Gott ist und bei Gott ist, ohne daß zwei
Götter gezählt werden?

Mâr Paulus sagt bezüglich der Juden, daß Christus
unter ihnen mit dem Leibe erschienen sei, „welcher Rom. 9. 5.
Gott ist über alles, dem die Lobpreisungen und die
Segnungen (gebühren) in Ewigkeit“. Christus ist also
Gott, und derjenige, welchen Christus lobpreist, ist Gott.

Job sprach: „Der Geist Gottes in mir ist es, der Job 33. 4.
mich erschaffen hat.“ Der Geist ist also Gott.

Und Christus, unser Gott, sprach zu seinen Jüngern:
„Gehet, lehret alle Völker und taufet sie im Namen Mt. 28. 19.
des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“
Dieses beweist als wahr, daß der Sohn und der Geist,
jeder von ihnen Gott ist wie der Vater, und daß die
Schöpfung durch die Taufe im Namen der beiden samt
dem Vater nur erneuert wird, wenn ein jeder von
beiden wie der Vater ist.

11. Wir wollen von Zeugnissen der heiligen Schriften,
wodurch bewiesen wird, daß der Vater und der Sohn
und der Heilige Geist Gott ist, nicht mehr als diese
(anführen), weil es nicht unsere Absicht ist in diesem
Mîmar. Diejenigen, welche in ihrem Glauben fest sind, S. 33.
leitet er vernunftgemäß, und der Glaube ist für sie
verpflichtend (schon) infolgedessen, was die Schriften
bezeugen, bezüglich welcher es einem jeden Verständigen
klar ist, daß sie von Gott sind, und sie müssen
sagen, daß der Vater Gott und der Sohn Gott und der
Heilige Geist Gott ist. Wir alle wissen, daß in den
Schriften keine Stelle ist, in welcher zwei Götter aufgezählt
werden. Vielmehr befehlen alle Schriften den
Menschen an, nicht anders als von einem Gotte zu
reden. Diese genügen auch für verständige Leute, um

sie zum Bekenntnisse jenes (Glaubenssatzes) zu führen und dahin zu bringen, daß sie mit den Christen übereinstimmen in ihrer Behauptung: Der Vater ist Gott, und der Sohn ist Gott, und der Heilige Geist ist Gott, und der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind (mitsammen) nur ein Gott. Aber wir wissen, wie wir anfangs erwähnt haben, daß nicht eines jeden Vernunft fähig ist, sein Herz zu bezwingen und es der Annahme des Glaubens zu unterwerfen. Aus diesem Grunde wollen wir diejenigen, welche in solcher Verstandesverfassung sind, überzeugen, daß, wenn die Christen vom Vater, Sohn und Heiligen Geist sprechen, die Sache so liegt, daß sie nicht genötigt sind, drei Götter zu zählen, und daß ein jeder von ihnen Gott ist, damit nicht die Schwachen durch die quälende Pein ihrer (zweifelnden) Vernunft infolge ihrer Leugnung jenes (Satzes) bis zur Ablegung des Christentums angereizt werden, welches doch die wahre Religion ist gemäß der Beglaubigung der Wunder und der Zeugnisse der Propheten. Auch die Vernunft bezeugt es, wenn sie über die Dinge aufrichtig nachdenkt und sie in ihrer Wahrheit erkennt.

12. Wisse,[1] der du die Lehre der Christen leugnest, daß es unter den Namen solche gibt, welche die Personen anzeigen, und solche, welche die Naturen andeuten. Ein Name, welcher die Natur angibt, ist es z. B., wenn du sagst: Mensch, Pferd, Stier; und ein Name, welcher

[1] Vgl. zum besseren Verständnis dieses und des folgenden Abschnittes die hier wohl als Quelle benutzte Stelle bei Ioann. Dam. De fide orthod. I c. 18 (Migne 94, 828 AB): *Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. Ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων, ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις, πράγματι θεωρεῖται. Πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. Ἡ δὲ κοινότης, καὶ ἡ συνάφεια, καὶ τὸ ἕν, λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται. Νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν. . . . Οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσίν. Ἰδίᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀναμέρος, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται.* — Ibid. III c. 3 (l. c. 992 B): *ἐπειδὴ πλεῖστα ὑποστάσεις τῶν ἀνθρώπων εἰσί, πάντες δὲ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχονται λόγον τῆς φύσεως.* — Tract. c. Iacob. § 17 (l. c. 1445 C; Petrus und Johannes sind eine Natur und zwei Hypostasen). Basil. Ep. 38, 2 (Migne 32, 325 B): *Πάντων τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐπὶ πλειόνων καὶ τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων λεγόμενα πραγμάτων καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν ἔχει, οἷον ἄνθρωπος. Ὁ γὰρ τοῦτο εἰπών, τὴν κοινὴν φύσιν διὰ τοῦ ὀνόματος δείξας, οὐ περιέγραψε τῇ φωνῇ τόν τινα ἄνθρωπον, τὸν ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος γνωριζόμενον κ. τ. λ.* — S. auch namentlich gr. 2 (Migne 97, 1472–1477).

die Person angibt, ist es z. B., wenn du sagst: Petrus, Paulus, Johannes. Wenn du aber mehrere Personen zählen willst, welche nur eine Natur haben, so darfst du die Zahl nicht auf den Namen anwenden, welcher die Natur bezeichnet, sonst gibst du den Personen verschiedene Naturen. Wieso denn aber das? — Wenn S. 34. du den Petrus, den Jakobus (sic) und den Johannes zählst, so sind das drei Personen, welche eine einzige Natur haben; ihre Natur ist „der Mensch". Aber es ist nicht recht, wenn du die Zahl auf „den Menschen", welcher die Natur ist, anwendest und sagst: drei Menschen (= Menschennaturen), sonst machst du ihre einzige Natur, welche der Name „Mensch" bezeichnet, zu verschiedenen Naturen und verfällst (damit) in Torheit. Ebenso sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist drei Personen, welche eine einzige Natur haben: ihre Natur ist Gott. Wenn du sie aber zählst, so darfst du nicht die Zahl auf den Namen „Gott" anwenden, welcher der Name der Natur ist, sonst machst du ihre einzige Natur, welche der Name „Gott" anzeigt, zu verschiedenen Naturen und begehst (damit) offenbar Sünde.

Ferner weiß jedermann, daß die Zahl nicht auf den (Begriff) Menschen anwendbar ist, wenn du Petrus und Jakobus und Johannes zählst. Denn du mußt wissen, daß Petrus zwar ein Mensch ist, aber daß nicht „der Mensch" Petrus ist, und daß Jakobus ein Mensch, aber „der Mensch" nicht Jakobus ist, und daß Johannes ein Mensch, aber „der Mensch" nicht Johannes ist. Wenn aber „der Mensch" weder Petrus noch Jakobus noch Johannes ist, so darfst du beim Zählen des Petrus und des Jakobus und des Johannes die Zahl nicht auf den (Begriff) Menschen anwenden und sagen: drei Menschen (= Menschennaturen), sonst wendest du die Zahl auf etwas anderes an als auf das Gezählte.[1] Ebenso

[1] Vgl. Greg. Nyss. Ad Ablabium *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεούς* (Migne 45, 117 C sq.). — Basil. De Spir. S. 18, 45 (Migne 32, 149 B): *Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιούμενοι τὴν παραύξησιν, ἓν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐ δὲ πρῶτον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον κ. τ. λ.* — Ioann. Dam. De fide orthod. III 8 (Migne 94, 1013 A): *Ἰστέον δέ, ὡς ὁ ἀριθμὸς τῶν διαφερόντων ἐστί· καὶ ἀδύνατον ἀριθμεῖσθαι τὰ κατὰ μηδὲν διαφέροντα· καθ' ὃ δὲ διαφέρουσι, κατὰ τοῦτο καὶ ἀριθμοῦνται· οἷον ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος, καθ' ὃ μὲν ἥνωνται, οὐκ ἀριθμοῦνται. Τῷ λόγῳ γὰρ τῆς οὐσίας ἑνούμενοι, δύο φύσεις οὐ δύνανται λέγεσθαι· καθ' ὑπόστασιν δὲ διαφέροντες, δύο ὑποστάσεις λέγονται. Ὥστε ὁ ἀριθμὸς τῶν διαφερόντων ἐστί, καὶ ᾧ*

wisse: der Vater ist Gott, aber „der Gott“ ist der Vater nicht; der Sohn ist Gott, aber „der Gott“ in Person — da der Name „der Gott“ Hinweis auf die Natur ist — ist der Sohn nicht; der Heilige Geist ist Gott, aber „der Gott“ ist der Heilige Geist nicht. Wenn du also den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist zählst, so darfst du die Zahl nicht auf den Namen „der Gott“ anwenden und sagen: drei Götter, sonst beziehst du die Zahl auf etwas anderes als auf das, was gezählt wird. Du mußt vielmehr drei Personen als *einen* Gott zählen.

13. Denn „die Person“ ist ein logischer Name und
S. 35. nicht ein tatsächlicher (realer) und kommt nicht einem einzelnen (ganz speziell) zu. Vielmehr ist der Name „Person“ übertragbar auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist und auf jeden einzelnen der Engel und Menschen und Tiere[1] und der anderen Individuen.[2] Und es tritt der logische Name nur ein, damit die Zahl in ihm eine Unterlage hat.[3] Denn es ist nicht angängig, daß die Zahl ihre Unterlage habe in dem allgemeinen Namen jener (oben aufgeführten Individuen), mit welchem ihre Natur bezeichnet wird, und der ihre Natur tatsächlich bestimmt, damit daraus nicht die Schlußfolgerung gemacht wird, es handle sich um verschiedene Naturen, wie wir schon sagten. Es ist auch nicht angängig, daß die Zahl ihre Unterlage habe im speziellen, nicht logischen[4] Namen von einem jeden einzelnen jener (Individuen), damit nicht die Zahl jedes einzelne der gezählten Dinge zu ihrer Gesamtheit mache. — Wie so denn das? — Wenn du sagst: Hier sind drei Petrus und Jakobus und Johannes, machst[5] du einen

τρόπῳ διαφέρουσι τὰ διαφέροντα, τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ ἀριθμοῦνται. — Ebenso ibid. 1016 C: *Ἀδύνατον γὰρ τὰ κατὰ μηδὲν διαφέροντα ἀριθμεῖσθαι* bis *ὥστε ἡ διαφορὰ αἰτία τοῦ ἀριθμοῦ.*

[1] Auch Basil. Ep. 38, 3 (Migne 32, 328 A) schließt bei der Definition des Begriffes Person die unvernünftigen Geschöpfe von diesem Begriffe nicht aus.

[2] „Die nicht getrennten Dinge“, wörtliche Übersetzung von *τὰ μὴ τεμνόμενα.*

[3] Wörtlich „daß die Zahl auf ihm liegt“.

[4] In gr. 2 heißen diese Begriffswörter »philosophische Namen«; vgl. insbesondere Migne 97, 1476 D—1477 A: *Ἴσον δὲ εἰδέναι, ὡς τὰ πράγματα τοῖς ἑαυτῶν φιλοσοφικοῖς ὀνόμασιν οὐκ ἀριθμοῦνται* bis *ὥσπερ ἕκαστος ἐκεῖνον ἄνθρωπος τέλειος, ἀλλ' οὐ λέγονται τρεῖς ἄνθρωποι.*

[5] Für das hier unverständliche ṣirat (3. p. fem.) der Textausgabe ist ṣirta (2. p.) zu lesen.

jeden von ihnen zu ihrer drei. Ebenso wenn du sagst: „in den drei Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist“, so machst du einen jeden von ihnen zu drei. Aus diesem Grunde bringt es die Sache notwendig mit sich, daß die Zahl ihre Unterlage in dem logischen Namen hat, der auf jedes einzelne aus jenen (Individuen) anwendbar ist, und so sagen wir dann, daß Petrus und Jakobus und Johannes drei Personen sind, während der Name „Mensch“ für sich allein bestehen bleibt, ohne weiter ausgedehnt und vervielfacht zu werden. Freilich verhält es sich mit dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste nicht wie mit drei Menschen, welche dem Orte nach getrennt oder der Gestalt, der äußeren Erscheinung oder der Lebenslage nach verschieden sind.

14. Bei meinem Leben! — Viele stimmen ja in diesen Dingen überein, und man sagt also, daß sie eins seien in jenen Dingen, worin sie übereinstimmen, und doch werden diejenigen, welche in diesen Dingen übereinstimmen, als viele gezählt, wie wenn man sagt: Ich und du sind dem Aussehen nach eins, da wir in demselben übereinstimmen; ich und du sind im Willen eins; und: ich und du sind in dieser Lage eins; und wie wenn man sagt: ich und du sind im Aussehen nicht eins, da wir darin verschieden sind; und: ich und du sind dem Willen nach nicht eins; und: ich und du sind in dieser Lage nicht eins, und was es dergleichen gibt.
Die Menschen sind also getrennt dem Orte nach und S. 36.
verschieden in all dem, was wir angeführt haben. Was aber den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist anlangt, so ist nicht dieser von ihnen an einem Orte, wo der andere nicht ist, und es hat der eine nicht eine Gestalt, welche der andere nicht hat, noch eine Erscheinungsform noch einen Zustand, welchen der andere nicht hat. Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist gleichen eben drei Lampen, welche du in ein dunkles Zimmer bringst.[1] Das Licht einer jeden

[1] Dieses Analogon stammt aus Dionys. Areop. De divin. nom. II 3 (Migne 3, 641 B): . . . *καθάπερ φῶτα λαμπτήρων . . . ὄντα ἐν οἴκῳ ἑνὶ καὶ ὅλα ἐν ἀλλήλοις ὅλοις ἐστίν, ἀκραιφνῆ καὶ ἀκριβῆ τὴν ἀπ' ἀλλήλων ἰδικῶς ὑφισταμένην ἔχει διάκρισιν, ἡνωμένα τῇ διακρίσει, καὶ τῇ ἑνώσει διακεκριμένα. Καὶ γοῦν ὁρῶμεν, ἐν οἴκῳ πολλῶν ἐνόντων λαμπτήρων πρὸς ἕν τι φῶς ἑνούμενα τὰ πάντων φῶτα, καὶ μίαν αἴγλην ἀδιάκριτον ἀναλάμποντα, καὶ οὐκ ἄν τις, ὡς οἶμαι, δύναιτο τοῦδε τοῦ λαμπτῆρος τὸ φῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐκ τοῦ πάντα τὰ φῶτα περιέχοντος ἀέρος διακρῖναι*

derselben verbreitet sich im ganzen Zimmer, wenn auch dein Auge nicht den Lichtschein der einen vom Lichtschein der anderen und das Licht aller zusammen vom Licht einer jeden einzelnen unterscheiden kann. Ebenso sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist (nur) ein Gott, obwohl jeder von ihnen vollkommener Gott ist. Die Einzigkeit der Gottheit im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste ist sogar noch reiner und erhabener und wahrer als (die Einzigkeit) des Lichtscheines der Lampen, indem es ja unter den Geschöpfen nichts Analoges (für ihn) gibt und von allen außergewöhnlichen Dingen nichts Immaterielleres als ihn.

15. Wenn drei Männer zusammenkämen und ein Gedicht (qaṣîda) mitsammen sagten, und du wärest außerhalb ihres Standortes und hörtest ihre Stimme, so würdest du nur ein Gedicht hören, obwohl zweifelsohne ein jeder von ihnen das Gedicht ganz sagt, und du könntest nicht behaupten: ich habe drei Gedichte gehört. Dabei liegt aber doch in den Stimmen der Männer etwas Verschiedenes. Zwischen dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste jedoch gibt es absolut keine Verschiedenheit, wovon in der Hypostase des einen eine Spur mehr wäre, als daß eben eine jede von ihnen etwas anderes ist als die andere. So haben sie — bei meinem Leben! — das voraus, daß sie ein Gott sind, obwohl ein jeder vollkommen Gott ist.

S. 37. 16. Wir finden, daß die Leute die Einzigkeit der Natur auf den die Natur bezeichnenden Namen nicht bloß bei den immateriellen, sondern auch bei den materiellen Dingen anwenden. — Wieso das? — In deinen Händen liegen drei Stücke aus reinem Gold. Da sagst du nun, ein jedes der drei Stücke sei ganz Gold; du sagst nicht, die drei (Stücke) seien drei Gold (Pl.), sondern nur ein Gold. Wenn dies aber so ist, dann hat auch der Vater und der Sohn und der Heilige Geist das voraus, daß die Zahl nicht auf den Namen ihrer Natur anzuwenden ist, und daß man nicht sagt, sie seien drei Götter. Dies genügt als Beweis dafür, daß man nicht sagen darf, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist seien drei Götter, auch wenn ein jeder von ihnen vollkommen Gott ist. Das Christentum drückt sich sehr genau aus, wenn es sagt: Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sind ein Gott,

καὶ ἰδεῖν ἄνευ θατέρου θάτερον, ὅλων ἐν ὅλοις ἀμιγῶς συγκεχραμένων.

obwohl ein jeder von ihnen vollkommen Gott ist. Als Zeugen dafür dienen ihm die geoffenbarten Schriften und die auf den Analogieschluß hinführende Vernunft, insoweit die Analogie für die existierenden Dinge zulässig ist in dem, womit sie ähnlich sind in einem Zustande, welcher bei ihnen jene Ähnlichkeit ausmacht.

17. Nun gibt es manche unverständige Leute, welche zu den Christen sagen: Haben drei die Welt erschaffen oder einer? Sagt man nun: Drei haben die Welt erschaffen, so finden sie das verabscheuungswürdig, und sagt man: Einer hat die Welt erschaffen, so sind sie der Meinung, die anderen zwei Hypostasen wären nichts (existierten nicht), und sie werfen den Christen vor, daß sich ihre Glaubensansichten zur Widerlegung ihrer selbst wendeten. Wir aber erwidern ihnen: Die Welt hat einen Schöpfer, und diese unsere Behauptung ist nicht eine solche, welche den beiden anderen Hypostasen es abspricht, daß eine jede von ihnen (auch) Schöpfer ist. — Wieso das? — Höre! Du sagst: Die Zunge des Propheten Moses hat die Wahrheit gesprochen, und da hast du recht. Du sagst auch: Der Prophet Moses hat die Wahrheit gesprochen, und da hast du (wieder) recht. Aber du kannst nicht sagen: Der Prophet Moses und seine Zunge, die beiden haben die Wahrheit gesprochen, denn Moses spricht eben nur mit seiner Zunge. Du sagst auch: Die Sonne leuchtet S. 38.
den Menschen, und du sprichst wahr. Auch sagst du: Die Strahlen der Sonne leuchten den Menschen, und du hast recht. Du sagst aber nicht: Die Sonne und ihre Strahlen leuchten als etwas Zweifaches den Menschen. Denn die Sonne leuchtet eben nur mittels ihrer Strahlen. Auch sagst du zu deinem Kameraden: Dein Auge hat mich gesehen, und du sprichst wahr. Ferner sagst du zu ihm: Du hast mich gesehen, und du sprichst wahr. Es geht aber nicht an, daß du zu deinem Bruder sagst: Du und dein Auge, ihr beide habt mich gesehen. Denn dein Kamerad sieht eben nur mit seinem Auge. Auch sagst du zum Schreiner: Deine Hand hat diese Türe gefertigt, und du redest wahr; und du sagst zu ihm: Du hast diese Türe gemacht, und du hast (wieder) recht. Es geht aber nicht an, daß du sagst: Du und deine Hand, ihr beide habt diese Türe gefertigt. Denn der Schreiner macht die Türe eben nur mittels seiner Hand.[1] Du trittst beim König ein, und da spricht er

[1] Dasselbe Sujet ist gebraucht als Analogon zum Erweise dafür,

etwas zu seinem Sohne, und der schlägt dich. Dann sagst du: Der König hat mich geschlagen, und du hast recht. Du sagst aber auch: Der Sohn des Königs hat mich geschlagen, und du redest wahr. Es geht aber nicht an, zu sagen: Der König und sein Sohn, beide haben mich geschlagen.

Ebenso sagt man: Der Vater hat die Welt erschaffen, und: Der Sohn hat die Welt erschaffen. Man sagt aber nicht: Der Vater und der Sohn haben die Welt erschaffen. Denn der Vater hat die ganze Welt nur durch seinen Sohn erschaffen, wie Mâr Paulus
Hebr. 1, 2. sagt: „Gott hat am Ende der Tage zu uns gesprochen durch seinen Sohn, durch welchen er die Zeiten erschaffen hat", und wie der Evangelist Johannes in seinem Evangelium betreffs des Sohnes sagt, indem er ihn
Io. 1, 1–3. Wort nennt: „Im Anfange war immer das Wort, und das Wort war immer bei Gott, und Gott war immer das Wort. Dieses war immer bei Gott. Alles ist durch dasselbe erschaffen worden, und durch etwas anderes ist nichts erschaffen worden." — Wir sehen nicht, daß die Zunge durch die Vernunft oder die Strahlen durch die Sonne oder die Hand des Verfertigers durch den Verfertiger oder das Auge durch das Gehirn (tätig sind).[1] Um so mehr besteht ein Zusammenhang zwischen dem Vater und dem Sohne infolge der Immaterialität der göttlichen Substanz. Sie übersteigt durch ihre Immaterialität das Immateriellste der Schöpfung, das es gibt, indem kein Verstand sich dieselbe vorstellen kann.

Auch sagst du: Die Hitze des Feuers hat mich gebrannt, und: Das Feuer hat mich gebrannt. Du sagst nicht: Das Feuer und seine Hitze haben mich gebrannt. Denn das Feuer brennt nur mittels seiner Hitze. Glei-
S. 39 cherweise sagt man also: Der Vater hat die Welt erschaffen, und: Der Sohn hat die Welt erschaffen, und nicht: Der Vater und der Sohn haben die Welt erschaffen. Wir sehen nicht (ein), daß die Hitze durch ihre Zugehörigkeit zum Feuer dem Sohne etwas voraus haben sollte, wenn er zum Vater gehört, noch daß die Hitze inbezug auf den Zusammenhang mit dem Feuer

daß die Tätigkeit Christi die Tätigkeit der göttlichen Hypostase ist, in gr. 7 (Migne 97, 1525 D): *ὥσπερ λέγεται ὁ τέκτων τῇ ἰδίᾳ χειρὶ πεποιηκέναι τὸν θρόνον, καὶ λέγομεν, ὅτι ἡ χεὶρ τοῦ τέκτονος τὸν θρόνον πεποίηκεν κ. τ. λ.*

[1] Ergänze: sondern das Umgekehrte ist der Fall; und wenn es schon auf dem materiellen Gebiete solche ursachliche Zusammenhänge gibt, um so mehr . . .

mehr sein sollte als der Sohn (inbezug auf den Zusammenhang) mit dem Vater, wobei aber doch ein jeder von beiden eine Hypostase ist. Denn die göttliche Natur nimmt nicht eine Zusammensetzung an, wie sie die Körper annehmen. In ihr gibt es auch nicht Materie und Form, und es findet sich überhaupt keine Verschiedenheit von ihr (der göttlichen Natur) im Wesen einer einzelnen Hypostase, vielmehr ist die Beziehung des Vaters zum Sohne wie die Beziehung der Feuerhitze zum Feuer und wie die des Sonnenstrahles zur Sonne und wie des Wortes zum Intellekte,[1] wobei aber doch der Sohn — nach unserer Ausdrucksweise — eine vollkommene Hypostase ist. Denn die göttliche Natur ist zu immateriell, als daß sich, wie schon gesagt, die Verschiedenheit von ihr im Wesen einer einzelnen Hypostase vorfände.

18. Deshalb nennt Mâr Paulus den Sohn das Licht der Herrlichkeit des Vaters, indem er sagt: „Gott hat Hebr. 1, 2. 3.
zu uns am Ende der Tage durch seinen Sohn gesprochen, durch welchen er die Zeiten erschaffen hat, der da ist das Licht (seiner) Herrlichkeit und die Form seines Auges.“ Ferner nennt er ihn die Weisheit und die Kraft Gottes, indem er sagt: „Christus ist die Weisheit 1. Cor. 1, 24.
und Kraft Gottes“, und er läßt ihn von Gott ausgehen, wie das Feuer die Hitze ausströmt, denn die Hitze ist die Kraft des Feuers. Der Evangelist Johannes nennt ihn Wort, da er sagt: „Im Anfange war immer das Io. 1, 1.
Wort, und das Wort war immer bei Gott.“ Es bezeichnen ihn eben diese beiden Wortführer der Theo-

[1] Die drei angeführten, gewissermaßen klassischen Analogien sind schon den griechischen Vätern geläufig und von den späteren Theologen unzähligemal stereotyp wiederholt worden; vgl. u. a. Athanas. Orat. c. Arian. III 15 (Migne 26, 352 C sq.): . . . *ἐπεὶ μηδὲ τριῶν ἡλίων ἐπεθέμεθα τὴν εἰκόνα, ἀλλὰ ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, καὶ ἓν τὸ ἐξ ἡλίου ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φῶς κ. τ. λ.* — Schon vor ihm gebrauchten nach seinem Zeugnis (Migne 25, 460 BC) Theognostus von Alexandrien und (l. c. 502 C) Dionysius von Alexandrien das Gleichnis von Sonne, Sonnenlicht und Sonnenglanz. — Greg. Naz. Or. 23, 11 (Migne 35, 1164 A) stellt der Trinität gegenüber: *νοῦς, λόγος, πνεῦμα* im gottebenbildlichen Menschen. — Ioann. Dam. De fide orthod. I 6 (Migne 94, 804 A): *ὥσπερ γὰρ ἡμέτερος λόγος ἐκ τοῦ νοῦ προερχόμενος, οὔτε δι' ὅλου ὁ αὐτός ἐστι τῷ νῷ, οὔτε παντάπασιν ἕτερος . . . οὕτως καὶ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διῄρηται πρὸς ἐκεῖνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει.* — ibid. I 8 (l. c. 816 B) . . . *ὥσπερ ἅμα τὸ πῦρ, καὶ ἅμα τὸ ἐξ αὐτοῦ φῶς κ. τ. λ.* — Dial. c. Manich. (l. c. 1509 C): *ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ πυρὸς φῶς κ. τ. λ.*

logie mit jenen Namen nicht deshalb, weil er etwa keine
Hypostase und nicht vollkommen Gott wäre, sondern
um die Menschen zu belehren: Gleichwie man nicht
von jedem einzelnen jener angeführten in Relation zu-
einander stehenden Dingen sagt, dasselbe und sein
Komplement bewirkten etwas zu zweit, obgleich man
von einem jeden aussagt, es sei schon für sich allein
wirksam, ebensowenig sagt man vom Vater und vom
Sohne, sie hätten zu zweit erschaffen, obgleich man
von einem jeden für sich allein schon behauptet, daß
er erschaffen habe. Denn den beiden Theologen[1] wäre
es ganz zuwider, wenn die Anwendung dieser Prädikate
diejenigen, welche sie hören, zur Meinung veranlassen
würde, dem Sohne komme ebensowenig die Persön-
S. 40. lichkeit zu und er sei ebensowenig gleich dem Vater
Gott, als allen jenen in Relation zu einander stehenden
Dingen keine Persönlichkeit zukommt, und sie nicht
mit dem Namen ihres (bezüglichen) Komplementes ge-
nannt werden. Aus diesem Grunde nennen beide den
Io. 1, 1. Sohn Gott. Der Evangelist Johannes sagt: „Im Anfange
war immer das Wort, und das Wort war immer bei
Gott, und Gott war immer das Wort.“ Er nennt ihn
Rom. 9, 5. also sowohl Wort wie Gott. Mâr Paulus sagt: „Christus
erschien unter den Juden im Fleische, der da Gott ist
über alles, dem die Lobpreisungen und Segnungen ge-
bühren.“ Johannes und Paulus stellen in ihren Aus-
sprüchen über ihn das Prädikat Sohn für sich und
geben damit kund, daß man nicht sagen dürfe, er und
der Vater hätten zu zweit erschaffen, und lehren dadurch,
daß sie ihn Gott nennen, daß er vollkommen Gott ist,
und sprechen der göttlichen Natur die Zusammensetzung
ab, wenngleich sich im Wesen einer jeden Hypostase
die Verschiedenheit von ihr vorfindet.

19. Ebenso machen es alle Theologen mit dem Heiligen Geiste und bringen den Heiligen Geist in eine ähnliche Relation zum Vater, wie die Relation ist, welche sie dem Sohne zu ihm (dem Vater) zuerkennen, und so sagen sie, daß er eine vollkommene Hypostase ist wie der Vater und der Sohn. Nun stehen also der Sohn und der Heilige Geist zum Vater in demselben Beziehungsverhältnisse wie die angeführten Relationsdinge zu ihren Komplementen. Denn die heilige Kirche sagt: Der Vater hat erschaffen, und jeder der beiden

[1] Wörtlich: „den Aussprechern der göttlichen Dinge“, nach dem Syrischen, s. ob. S. 23.

anderen hat (auch) erschaffen. Sie sagt aber nicht: Alle (drei) insgesamt haben erschaffen. Und indem die Kirche lehrt, der Sohn sei vollkommen Gott, und der Geist sei vollkommen Gott, wobei aber doch die beiden zum Vater in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie jene Relationen (gegenseitig zueinander), so zählt sie den Sohn und den Geist im Zustande der Persönlichkeit mitsamt dem Vater (= zum Vater hinzu) und sagt: Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Darin aber, daß sie den Sohn und den Heiligen Geist als zwei Hypostasen mitsamt dem Vater zählt, weicht sie mit ihnen von dem Begriffe jener Relationsdinge ab, von denen ja nicht ein jedes als etwas Persönliches zu seinem Komplemente hinzugezählt wird. Denn die Kirche lehrt, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ein Gott ist nach Weise der Personen, welche wir oben erwähnt haben. Gleichwie die Sonne und ihre Strahlen und ihr Licht eine einzige Sonne sind S. 41. und dergleichen, so sagt sie auch: Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist hat die Welt erschaffen; sie sagt nicht: haben erschaffen. Sie sagt auch: o Vater! o Sohn! o Heiliger Geist! erbarme dich meiner! und nicht: erbarmet euch meiner! und was es dergleichen gibt.

20. Wenn nun einer sagt, in der Thora heiße es: Gen. 1. 26. „Lasset uns erschaffen!“ und: „Erhebet euch, damit Gen. 11. 7. wir hinabsteigen und die Sprachen der Menschen zerteilen“, und der Sohn sage im Evangelium: „Ich und Io. 14. 23. der Vater werden kommen, um Wohnung zu nehmen bei demjenigen, der meine Gebote hält“, und bei Isaias sage der Sohn: „Der Herr hat mich gesandt und sein Is. 48. 16. Geist“, und bei Salomon sage er: „Vor den Zeiten Prov. 8. 22—30. habe ich erschaffen mit Gott“, und wenn dann derjenige, der solches sagt, der Meinung ist, unsere Behauptung befinde sich im Widerspruche mit dem, was in den Schriften stehe, indem wir ja behaupteten, es sei nicht recht, zu sagen: Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist haben erschaffen, so soll dieser wissen, daß diese von uns angeführte Ausdrucksweise in den Heiligen Schriften, und was es sonst dergleichen gibt, dort nur aus dem Grunde niedergeschrieben ist, weil die Theologen bestrebt sind, die Menschen dahin zu belehren, daß der Sohn vollkommen Gott und der Geist vollkommen Gott ist, auf daß sie glauben, daß der Sohn und der Heilige Geist in ähnlicher Weise in Gott sind, wie jene relativen Dinge in dem, worauf

die Relation geht, und daß sie so den Irrtum ihres Herzens ablegen.

S. 42. 21. Da fragt aber ein Unverständiger und sagt zum Christen: Gib mir Auskunft! Leugnest du jeglichen Gott außer dem Vater? Leugnest du jeglichen Gott außer dem Heiligen Geist? Wenn nun der Christ sagt: Ich leugne jeglichen Gott, außer dem Sohne zum Beispiel, so erwidert er ihm: Also sind der Vater und der Sohn nicht jeder Gott.[1] Und wenn der Christ sagt: Ich leugne nicht jeglichen Gott außer Christus, dann erwidert er ihm: Also hast du mannigfache Götter. Ein solcher Fragesteller sollte genauest auf die Dinge achten und wissen, daß er in seiner Frage trocken ist, und soll sich die Sache von dir aus folgendem klar machen lassen. Man legt vor dich ein vollkommenes (= echtes) Evangelium und sagt zu dir: Glaubst du an dieses Evangelium? uud du antwortest: Ja. Dann sagt man: Leugnest du jedes andere Evangelium ab? und du wirst antworten: Ja, da du nämlich weißt, daß es in der Welt auch solche gibt, welche nicht zu den (echten) Evangelien gezählt werden. Würde man dir alle jene Evangelien einzeln vorlegen und dich darüber fragen, so würdest du antworten: Ich leugne jegliches Evangelium außer diesem. Wenn du so sagst, so folgt daraus, daß ein jedes von jenen Evangelien kein vollgiltiges Evangelium ist. Denn das Evangelium, welches der Heilige Geist ausgesprochen hat, ist nur eines. In gleicher Weise sagst du: Ich leugne jeglichen Gott außer Christus. Mit dieser deiner Aussage verneinst du vom Vater und vom Heiligen Geiste nicht, daß ein jeder von ihnen vollkommen Gott ist; denn es ist dasselbe, wie wenn du über das vor dich gelegte Evangelium gefragt wirst; du wirst da nicht über seine „Persönlichkeit“ (uqnûm) gefragt, (sondern) nur über die Wesenheit des Evangeliums, das ist über seinen Wortinhalt, welchen der Heilige Geist ausgesprochen hat. Denn der Name Evangelium ist nicht spezifisch für jenes Buch mit Ausschluß eines anderen. Ebenso wirst du, wenn man dich über Christus fragt und zu dir sagt: Leugnest du jeden anderen Gott? nicht über seine Person gefragt, wenngleich die Frage auf dieselbe hinweist, sondern du wirst nach der Natur Christi ge-

[1] Dieselbe Frage des Ungläubigen mit der gleichen Beantwortung in dem Dialoge gr. 8 (Migne 97, 1528). An Stelle des Evangeliums exemplifiziert der Verfasser dort mit dem Koran.

fragt. Denn der Name Gott ist nicht spezifisch für Christus mit Ausschluß des Vaters und des Heiligen Geistes. Der Name Gott ist lediglich der Name einer Natur, nicht der Name einer Hypostase, wie wir eingangs bewiesen haben. Darum sagst du aber auch mit S. 43
Recht: Ich leugne jeden anderen Gott als Christus, und verneinst vom Vater und vom Heiligen Geiste nicht, daß ein jeder von ihnen Gott ist. Denn mit dieser Frage ist es das gleiche, wie wenn man zu dir sagt: Leugnest du jede göttliche Natur außer der Natur Christi? Du antwortest: Ja, und deine Antwort ist richtig, denn die göttliche Natur des Sohnes ist die Natur des Vaters und des Geistes.

Ferner legt man vor dich einen Teller, in welchem drei Spiegel sich befinden. Wenn du nun in den Teller schaust, so siehst du ein vollkommenes Bild in einem jeden von jenen Spiegeln. Würde nun jemand mit seiner Hand auf das Bild hinweisen, das in einem der Spiegel sichtbar ist, und würde er zu dir sagen: Hast du noch (= gibt es von dir noch) ein anderes Bild als dieses? so hättest du recht, wenn du sagtest: Ich habe kein Bild außer diesem. Denn da dein Aussehen und dein Äußeres nur eines ist, so gibt es außer diesem einen kein anderes Bild von dir. Damit, daß du so sagst, verneinst du nicht, daß das in jedem der beiden (anderen) Spiegel sichtbare Bild (auch) ein Bild von dir ist. Etwas Ähnliches wie dieses ist folgendes. Da kommt jemand und findet dein Aussehen hübsch und zeichnet deine hübsche Gestalt auf drei Blätter, (und zwar) vollständig auf jedes Blatt. Dann präsentiert er eines jener Blätter und fragt dich über deine Gestalt, welche auf ihm ist, und sagt zu dir: Verleugnest du jede andere Gestalt von dir als diese da? Du antwortest: Ja, ich verleugne jede andere Gestalt von mir als diese auf dem Blatte hier gezeichnete. Diese deine Antwort ist aber keine solche, welche von deinem auf jedem der beiden anderen Blätter gezeichneten Gestalt verneint, daß sie deine Gestalt ist. Denn indem er dich über die auf das eine Blatt gezeichnete Gestalt fragt, selbst wenn er mit seiner Hand auf die Linien, welche auf dem Blatte sind, hindeutet, meint er nicht jene Zeichnung, sondern nur die Wesenheit deiner Gestalt, das ist, daß du z. B. braun bist, bräunliche Augenbrauen und eine Adlernase hast und dergleichen. Ebenso wenn zu dir jemand sagt: Leugnest du jeden

anderen Gott als Christus? so ist deine Antwort nicht eine solche, welche vom Vater und vom Geiste ver-
S. 11 neint, daß ein jeder von beiden Gott ist. Denn wenn auch der danach Fragende mit seinen Worten auf Christus hindeutet, meint er nicht Christus selbst, indem er (ihn) Gott nennt, sondern nur die Natur Christi, auf welche der Name Gott hinweist. Dieses ist, wie wir am Anfange gesagt haben, das gleiche, wie wenn du behauptest: Ich leugne jede andere göttliche Natur als die Natur Christi. Damit hast du recht und entziehest dem Vater und dem Geiste nicht das, daß ein jeder von ihnen jene Natur vollkommen besitzt. Denn die Natur des Vaters und des Geistes ist ein und dieselbe.

22. Wisse auch, daß die göttliche Natur, wie wir schon sagten, durchaus keine Zusammensetzung annimmt oder eine Verschiedenheit, wovon sich eine Spur in irgendeiner ihrer Personen etwa vorfände; sie ist vielmehr einfach in der absolutesten Einfachheit und reinsten Wirklichkeit, und es läßt keine göttliche Person zu, daß etwas zu ihr (als Komplement) in Beziehung tritt, wovon (etwa) in ihr eine Spur wäre.

Antworte mir, der du den Sohn und den Geist leugnest aus Furcht, an drei Götter zu glauben (glauben zu müssen): Sagst du, daß Gott ein Wort habe oder nicht?[1] Wenn du meinst, er habe kein Wort, so machst du ihn stumm und machst den Menschen zu mehr als ihn. Du mußt also sagen, daß er ein Wort hat. Dann aber sagen wir zu dir: Gib uns Auskunft über das Wort Gottes: ist es ein Teil von Gott oder nicht? Wenn du sagst, es sei ein Teil von Gott, so machst du Gott teilbar und führst in seine Natur die Zusammensetzung ein, und das ist etwas, was es nicht gibt. Du kannst auch nicht sagen, daß das Wort in Gott sei wie die Form in der Materie und wie etwas dergleichen. Denn dies alles wird, wie gesagt, von Gott verneint. Du bist also genötigt, das Wort zu einer vollkommenen Person zu machen und sodann zu sagen, daß es vollkommen Gott ist. Ebenso verhält es sich mit dem, was vom Geiste Gottes ausgesagt wird.

Sodann sagen wir zu dir: Gott ('Allah) und sein Wort und sein Geist sind ein Gott ('ilâh), gleichwie der Mensch und sein Wort und sein Geist nur ein Mensch sind. Das Wort Gottes ist lediglich Gott, weil

[1] Vgl. gr. 35 (l. c. 1592 C): *Ἆρα χωρὶς Λόγου καὶ Πνεύματος; Καὶ τίς εἴπῃ τὸν Θεὸν ἄλογον ἢ δίχα Πνεύματος ἁγίου;*

die göttliche Natur keine Zusammensetzung oder etwas der Zusammensetzung Ähnliches annimmt, wie die Geschöpfe dies annehmen. Nun ist also die Stellung des Sohnes zu Gott die Stellung des Wortes zum Menschen, und die Stellung des Geistes zu Gott die Stellung des menschlichen Geistes zum Menschen. Und wenn das S. 45.
Wort Gottes Gott ist und der Geist Gottes Gott, so ist die göttliche Natur über die Zusammensetzung und dergleichen erhaben. Von Gott und seinem Worte und seinem Geiste sagt man also, daß sie nur ein Gott sind, gleichwie man vom Menschen und seinem Worte und seinem Geiste sagt, daß sie nur ein Mensch sind. Siehst du nicht, daß das Wort des Menschen in demselben Verhältnisse zum Menschen steht wie das Wort (der Logos) zu Gott und ebenso der Geist zu ihm, (nur noch weit) erhabener über alle Geschöpfe, welche in derselben Eigentümlichkeit wie er stehen, sofern es ja keine Analogie (dafür) gibt, wenngleich der Sohn und der Geist vollkommen Gott sind nach der angeführten Weise?

23. Wisse auch, daß der Sohn die Rechte Gottes und der Arm Gottes heißt, wie David sagt: „Es hat Ps. 97. 1.
für Gott Erlösung gebracht seine Rechte und sein heiliger Arm." Er will sagen: Der Sohn hat die Menschen für den Vater erlöst, das ist: der Vater hat sie erlöst durch ihn. Und der Heilige Geist wird der Finger Gottes genannt, wie Christus zu den Juden im Evangelium sagt: „Ich treibe mit dem Finger Gottes die Teufel Lc. 11. 20.
aus." „Mit dem Finger Gottes" will nur den Heiligen Geist besagen. Es erklärt dies auch der andere Evangelist, indem er an jener Stelle sagt: „Christus trieb Mt. 12. 28.
durch den Geist Gottes die Teufel aus." Die Stellung des Sohnes zu Gott ist die Stellung des Armes zum Menschen, und die Stellung des Geistes zu Gott ist die Stellung des Fingers zum Menschen, und wie der Mensch und sein Arm und sein Finger ein einziger Mensch sind und nicht drei Menschen, ebenso ist Gott und sein Sohn und sein Geist ein Gott und nicht drei Götter, wenngleich der Sohn und der Geist, jeder von beiden (auch) vollkommen Gott ist, gemäß dessen, was wir von der Erhabenheit der göttlichen Natur über Teilung und Zusammensetzung, und was dergleichen ist, angeführt haben.

Dem Entsprechendes, was wir an Namen des Sohnes und des Geistes beigebracht haben, gibt es noch

vieles in den heiligen Schriften, indem sie den Menschen verkünden, daß der Sohn und der Geist in derselben
16. Weise von Gott ausgehen wie die mit jenen Namen bezeichneten Dinge aus dem, wozu sie gehören, auf daß nicht der Verstand der Menschen so weit geht, daß er drei Götter zählt. Und sie heißen den Sohn und den Heiligen Geist vollkommen Gott und erkennen einem jeden von beiden das Prädikat Gott vollständig zu, um die Zusammensetzung und Ähnliches, was wir angeführt haben, von der göttlichen Natur fernzuhalten. Es ist nicht unsere Absicht, allen jenen Namen nachzugehen und mit ihnen dieses unser Mîmar anzufüllen. Aber wir haben denjenigen, welche einen scharfen Verstand haben, Begriffsdarlegungen vorgelegt, nach welchen sie sich alle jene Namen an ihrer Stelle in den heiligen Schriften erklären und auf ihre Art zurückführen (können).

24. Aber es ist doch verwunderlich von denjenigen, welche an die Thora glauben, daß sie dann noch das für verabscheuungswert halten, was die Christen sagen, daß nämlich der Vater vollkommen Gott und der Sohn vollkommen Gott und der Heilige Geist vollkommen Gott ist, und daß der Vater und der Sohn und der Geist (doch nur) ein Gott ist. Sie erinnern sich nicht
Gen. 2, 24. an das Wort, das in der Thora steht, daß der Mann und die Frau ein Fleisch (Leib) sind. Wir alle wissen, daß der Mann vollkommen Fleisch und die Frau vollkommen Fleisch ist. Wie willst du für beide zwei Leiber annehmen, du da! wenn sie doch nur ein Leib sind trotz der Materialität ihrer Natur und trotz ihrer Verschiedenheit in den (körperlichen) Formen und Zuständen und im Willen und im männlichen und weiblichen Geschlechte und anderem? Und das nimmst du nicht an, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ein Gott sind bei (aller) Immaterialität ihrer Natur und bei ihrer Übereinstimmung in jenen Dingen, worin die Geschöpfe verschieden sind? Das ist nicht recht von dir. Wer an die Thora glaubt und an das Evangelium und an die Schriften, welche dazwischen sind,[1] der leugnet gewiß nicht, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ein Gott ist, solange er für wahr hält, daß der Mann und die Frau ein Leib sind, obwohl er weiß, daß ein jedes von ihnen

[1] Das sind die Bücher der Propheten; vgl. III 6.

ein vollkommener Leib ist. Er soll wissen, daß er das Zeugnis der Schriften für den Sohn und den Geist annehmen muß, daß nämlich beide vollkommen Gott sind, und es soll ihn sein Verstand nicht dazu verleiten, sein Gehör dem zu verschließen, was die Schriften davon bezeugen, und zu sagen, es könne nicht sein, daß der Sohn Gott und der Geist Gott sei, und daß S. 47.
beide zusammen mit dem Vater ein einziger Gott seien, namentlich wenn er die in dieser unserer Schrift niedergelegten Dinge hört, welche dieses mittels der Vernunft bestätigen.

25. Auf das hin gibt es keinen Zweifel mehr für jene, welche vom Streite ablassen und von der Verneinung einer Sache, welche der Augenschein schon auf Grund dessen als richtig erkennt, was durch Analogieschluß der Vernunft bewiesen wird. Wer immer von denjenigen, welche den Glauben ablegen und aufgeben, an die Bücher des Alten und Neuen Testamentes, die in den Händen der Christen sind, nicht glaubt, der wird eines Verbrechens beschuldigt durch das, was wir als Inhalt in dieser unserer Schrift niedergelegt haben, nämlich was alle Menschen zum Glauben an jene Bücher zwingt, und zwar mit einer Nötigung, vor welcher kein Entrinnen ist. Auf keinen Fall steht es jenen, welche so geartet sind, zu, die Behauptung der Christen bezüglich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes für verabscheuungswürdig zu halten, daß nämlich ein jeder von ihnen vollkommener Gott ist, obwohl alle drei nur ein Gott sind, da sie ja mittels der Vernunft vielerlei sehen, was den Beweis liefert, daß dies möglich ist.

26. Wir aber, die Gemeinschaft der Christen, preisen Christus, der unseren Verstand zum rechten Nachdenken über den Glauben geweckt und dadurch zur gläubigen Annahme seiner Schriften geführt hat. Es genügt uns, zu glauben, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist ein Gott ist, wenngleich auch ein jeder von ihnen Gott ist, wie uns dies die heiligen Schriften bezeugen. Und wenn wir auch unter den (existierenden) Dingen nichts sehen würden, was uns auf dem Vernunftwege das bestätigt, woran wir glauben, — wie sollte uns dann das Zeugnis der Schriften nicht genug sein und (dazu) die von der Vernunft gelieferte Bekräftigung dessen, was kein anderes Endziel hat als unsere Überzeugung? Christum aber bitten

wir, daß er uns in unserem Glauben stärke und unsere Herzen wieder dazu führe, im Gehorsam gegen ihn tätig zu sein und sein Reich zu suchen. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

IV.

S. 75. *Mîmar über den Weg zur Erkenntnis Gottes und Beweis (der Existenz) des ewigen Sohnes, verfaßt von dem theologischen Lehrer Kyr Theodor, Bischof von Charrân.*

1. Ein jedes Ding wird nur erkannt entweder durch Augenschein oder mittels einer Spur oder mittels einer Ähnlichkeit oder mittels eines Gegenteils (einer Verschiedenheit).[1] Gott aber wird nicht durch Augenschein erkannt, weil die Augen nicht bis zu ihm dringen. Zur Erkenntnis Gottes gelangt man also lediglich ohne die Anwendung des Gesichtssinnes, auf einem anderen als dem von uns erwähnten Wege. Diese Wege, welche auf Gott hinweisen, sind mehrfach geteilt (mehrfacher Art) je nach dem Gesichtspunkte, der einem jeden derselben entspricht und verdientermaßen zukommt, und in welchem es dem Verstande möglich ist, zur Erkenntnis Gottes geleitet zu werden. Wir müssen uns also (zuerst) mit einem jeden dieser Gesichtspunkte beschäftigen und darauf achten, was für ein Ding uns zur Erkenntnis Gottes führt, dann müssen wir das zusammentragen, was wir aus allem davon in richtiger
S. 76. Weise erfahren haben, und so stützen wir uns dann darauf, unser Herz findet darin seine Ruhe, und wir lassen uns davon überzeugen, und namentlich dann, wenn das, was uns hierbei für das Wissen über Gott von Nutzen ist, uns auch noch vom Evangelium bestätigt wird, dessen Wahrheit wir bereits bewiesen haben, und vom heiligen Gesetze des Moses und den Propheten, welche das Evangelium beglaubigt, und welche uns die Jünger unseres Herrn Christus bei der Verkündigung des Evangeliums gebracht haben.

[1] Gr. 3 (Migne 97, 1496 C sq.) kennt fünf Erkenntnisquellen: *Πᾶσα γνῶσις καθ' ἕνα τρόπον γίνεται. . . . ἐκ τῆς ἰδίας ὑπάρξεως, ἐκ τοῦ ὁμοίου . . . ἐξ ἴχνους . . . ἐξ ἰνδάλματος (δι' ἐσόπτρου* — diese Erkenntnisquelle fehlt in ar. IV) . . . *ἐκ τῶν ἐναντίων.*

2. Wir beginnen also mit Hilfe des Heiligen Geistes mit der (Erkenntnis-)Weise, welche als erste nach dem Augenschein kommt und welche (die Erkenntnis durch) die Spur ist. Die Spur[1] aber führt uns, o ihr da! am ersten dazu, daß wir Gott erkennen. Denn wir wissen von jedem Ding, daß, wenn wir es nach einer anderen Beziehung als (bloß) nach der äußeren Erscheinung seiner Natur betrachten, wir einen Beweis dafür finden, daß ein außerhalb ihm Stehender jene (Beziehung) verursacht hat. — Wir sehen, daß die Erde von Natur aus schwer, gewichtig, stabil, in der Atmosphäre schwebend und zudem an ihrem Orte festliegend ist, ohne daß sie fällt und niedersinkt. Dies weist darauf hin, daß sie nur durch eines von zwei Dingen vor dem Niederfallen festgehalten wird: Entweder ist es ein Körper, der härter ist als sie, oder eine unkörperliche Kraft. Wenn einer sagt, unter ihr sei ein Körper, welcher schwerer ist als sie, und auf welchem ihre Stabilität beruht, so muß er für jenen Körper wieder einen anderen aufstellen, auf welchem der andere steht. Dann kommt aber unaufhörlich ein Körper nach dem anderen bis ins Unendliche.[2] Dies ist aber etwas, was es nicht gibt, und vor allem, da wir sehen, daß die Erde auf der uns zugewendeten Seite begrenzt ist.[3] Die Erde muß (vielmehr) von einer unkörperlichen Kraft getragen werden, außer es sagt vielleicht einer, die Erde senke sich und befinde sich im Falle, wenngleich wir dieses nicht fühlten infolge der Entfernung ihrer Randseiten. Wer aber dieses sagt, muß folgendes wissen: Wenn die Erde bei der kolossalen Schwere im Zustande des Niedersinkens wäre, und wenn dann ein leichter Pfeil unter den Himmel hinaufgeschossen würde, und wenn überhaupt etwas, das steigt, in die Luft hinaufsteigen würde, so würde dieses nicht auf die Erde zurückkommen und bei seinem Falle in Ewigkeit dieselbe

[1] ’aṯr. Abû Qurra baut seinen Gottesbeweis auf das Kausalitätsprinzip auf: Nichts Gewirktes, ma’ṯûr, ohne Wirkendes, ’âṯir. Gottes Wirkungen nach außen erscheinen als „Spuren“ seiner Existenz in der Schöpfung.

[2] Vgl. denselben Gedankengang in kürzerer Fassung in gr. 3 (l. c. 1493 C).

[3] Ergänze: Also muß die Erde auch auf der uns entgegengesetzten, d. i. unteren Seite begrenzt und somit von einer höheren Kraft gehalten sein: *οὐ γὰρ ἂν ἄπειρος κάτωθεν εἴη, ἄνωθεν περατουμένη. Τὸ γὰρ ἐξ ἑνὸς μέρους πεπερατωμένον, καὶ ἐκ τοῦ ἄλλου δῆλον ὅτι πέρας ἕξει* (l. c.).

nicht mehr erreichen, weil der schwere Körper schneller
S. 77. beim Fallen ist als der leichte. — Also ist das, was die Erde am Niedersteigen hindert, eine unkörperliche Kraft, und diese ist, sagen wir, eben Gott. Dies ist ein Beweis von der Spur.

3. Ferner:[1] Wenn wir die Menschen betrachten und ein jedes unter den Samenkörperchen, deren einzelnes bei ihrer Erzeugung erhalten bleibt, so erkennen wir, daß ihre Uranfänge auf etwas anderem als einer Zeugung beruhen müssen, und wir ziehen schon aus einem davon eine solche Reflexion, daß sich der richtige Schluß ergibt, zu dem wir auf Grund derselben gekommen sind. Ich nehme beispielshalber an, daß die Anzahl der Leute hundert Menschen[2] seien, und nehme an, unter ihnen sei dieser von diesem erzeugt, und dieser wiederum von jenem, und dieser wieder von jenem. Der letzte von ihnen aber muß unerzeugt sein, und denjenigen, der nicht erzeugt ist, muß ein Schöpfer ins Dasein gerufen haben. Denn wir sehen nicht, daß die Erde einen Menschen hervorbringt, auch nicht ein Pferd noch einen Stier noch etwas anderes von sichtbaren Gestalten, von denen allen ihre Zusammensetzung wohlgemacht ist und ihre Glieder mannigfach sind und
S. 78. vielerlei ihre Kräfte. Auch sind ihre Tätigkeiten vollkommen angepaßt ihren Formen und nehmen gewohnheitsmäßig ihren Verlauf, und sie wechseln nicht ihre (Lebens-)Weisen, bis sie ihr Leben beschließen. Jener Schöpfer aber, der diese Samenkörperchen ins Dasein rief und aufs beste zubereitete, ist Gott.

Wir könnten aus jedem sichtbaren Dinge nach verschiedenen Beziehungen einen Hinweis auf Gott herbeibringen, aber es ist nicht notwendig, daß wir die Sache in die Länge ziehen, weil das, was wir angeführt haben, genug ist.

4. Da wir nun (die Existenz) Gott(es) bewiesen haben, wohlan! laßt uns nun sehen, ob irgendein Ding in irgendeinem Zustande ihm ähnlich ist. Wir sollen so einen Beweis für ihn aus der Ähnlichkeit bringen. Wir wissen nämlich (noch), daß wir die Ähnlichkeit als einen Weg, ihn zu erkennen, angenommen haben — oder sollte ihm wirklich gar nichts irgendwie ähnlich sein? So wollen wir denn die Ähnlichkeit als eine Art des Beweises für ihn hernehmen. Ich glaube

[1] Die folgende Beweisführung auch in gr. 3 (l. c. A).
[2] Vgl. (l. c.): *ὑποθώμεθα . . . εἶναι τοὺς πάντας ἀνθρώπους ἑκατόν.*

jedoch, daß keiner zu sagen wagt, Gott sei nichts von den Geschöpfen in irgendeinem Zustande ähnlich, zeigt er doch uns allen, wie wir uns auf Vorzüge und Auszeichnungen stützen, die wir haben, und dann von Gott prädizieren. Ein jeder sagt: Gott ist lebendig, hörend, sehend, weise, mächtig, gerecht, gütig, und was es dergleichen gibt. Dieses alles sehen wir aber in uns und bei uns. Wenn nichts von den Geschöpfen in irgendeinem Zustande Gott ähnlich wäre, so könnte gar keine einzige Eigenschaft auf ihn und auf uns angewendet werden. Dies ist bei allen Menschen der Fall, daß sie es für recht halten, Vorzüge, die wir haben, auf Gott anzuwenden, und es paßt ihnen, und sie halten es für gut, von unseren Unvollkommenheiten nichts auf ihn anzuwenden, und stehen davon ab.[1]

5. Ferner muß man sagen: Wir erkennen Gott nur entweder daraus, daß er sich selbst uns beschrieben hat, oder daraus, daß wir zu ihm mittels seiner Geschöpfe gelangen, über welche unser Verstand reflektiert. Aber aus beiden Behauptungen ergibt sich ohne Zweifel die Schlußfolgerung, daß die Geschöpfe Gott in irgendeinem Zustande ähnlich sind. Denn wenn Gott selbst sich uns beschrieben hätte mit etwas, wovon wir nicht sehen, daß es ihm ähnlich ist, so gäbe es für seine Beschreibung (seiner Eigenschaften) keinen Platz in unserem Verstande, und wir könnten sie uns durchaus nicht vorstellen, und es gäbe kein Ende von dem, was wir an ihm kritisierten, es müßte denn nur ein Wort und ein Ausspruch, der von ihm gemacht wird, anders zu deuten sein, als der Verstand es will. Wer Gott so kritisiert, dem wäre es besser, ein stummer (sic) Götze S. 79. zu sein, der mit seiner Zunge ausspricht, was nicht recht ist. Aber dies hat Gott mit seinen Dienern nicht gewollt, sie zu stummen Götzen zu machen. — Und wenn wir Gott dadurch erkennen, daß wir zu ihm durch seine Geschöpfe gelangen, indem unser Verstand sie betrachtet, und wenn es sodann unter seinen Geschöpfen nichts gibt, was ihm in irgendeinem Zustande ähnlich ist, dann ist es an uns, eine Eigenschaft der Geschöpfe

[1] Vgl. gr. 3 (l. c. 1497 C): *Πόθεν ἐπιστάμεθα, ὅτι ἔστιν Θεὸς, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ ἰδιώματα; οὐχὶ ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν; Εἰ γὰρ αὐτὸν οὐχ ἑωράκαμεν πώποτε, οὐδ' ἐκ τῶν αὐτοῦ ποιημάτων αὐτὸν καταλαμβανόμεθα, ἀνάγκη πᾶσα ἐν παντελεῖ διαρκεῖν ἡμᾶς ἀγνωσίᾳ τοῦ Θεοῦ. Ἐκ τῶν οὖν παρ' ἡμῖν τιμιωτέρων τὸν Θεὸν διαγράφομεν, τὰ ἡμῖν ἐπισυμβαίνοντα συμπτώματα παντελῶς ἐξαίροντες ἀπὸ τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων.*

herauszuwählen, von der wir es für recht halten, sie auf Gott anzuwenden, und von ihm das zu verneinen, was ihm entgegen ist. In jeglichem Zustande müssen die Geschöpfe Gott ähnlich sein, soweit es von ihm billigerweise ausgesagt werden darf. Die Ähnlichkeit gehört, wie gesagt, zu den Arten des Gottesbeweises, und die, welche es hören, sollen sich nicht abwenden von unserer Behauptung, daß die Geschöpfe Gott ähnlich sind. Wir sagen nur, daß davon etwas ihm lediglich in dem Zustande ähnlich ist, in welchem es ihm eben gleicht, gleichwie die Person, welche im Spiegel ist, demjenigen Gesichte gleicht, welches in ihm erscheint. Das Gesicht ist ein bleibender Körper, und die Person des Spiegels ist ein vergängliches Phantom. So sagt auch Mâr Paulus, der Gipfel der geistlichen Philosophie:[1]
1. Cor. 13. 12. „Wir sehen nur wie in einem Spiegel mit verborgenem Sinn.“ Wenn es ein Gleichnis gibt, das von dem verglichenen Gegenstande noch weiter entfernt ist als die Person des Spiegels von dem Gesichte, das in ihm erscheint, so ist es das Gleichnis von Mâr Paulus. Wir lernen aus seiner Lehre etwas von Geschöpfen kennen, das Gott ähnlich ist in dem Zustande, in welchem es ihm gleicht; und damit nicht Vorstellungen in dem, was wir Gott prädizieren, mangeln, erhebt man ihn ins Erstaunliche (?). Denn der Verstand muß sich an ein Gleichnis halten, da Gott ferne ist, und Mâr Paulus entschließt sich für das subtilste und am weitesten abliegende Gleichnis und nimmt dies so zu einem Beispiel.

6. Es bleibt uns jetzt noch zu erfahren übrig, inwiefern der Gegensatz (die Verschiedenheit) ein Führer zur Erkenntnis Gottes ist. Dieses gehört, wenn wir es einmal erkannt haben, zu dem, was uns aus der eben geschehenen Erörterung über die Ähnlichkeit klar wird, und wir bekommen daraus Heilung und bringen den Verstand in Übereinstimmung mit dem Begriffe der Vergleichung, so daß wir (auch) daraus Erkenntnis (Gottes) ziehen und unser Verstand nicht in Sünde und Irrtum fällt. Derjenige aber, welcher sich nach dem Lichte der Erkenntnis sehnt, soll wissen, daß wir alles, womit wir Gott verglichen haben, gänzlich wieder von

[1] Vgl. Dionys. Areop. De divin. nom. III 2 (Migne 3, 681 D): *Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης.* Auch bei Ioann. Dam. und Abû Qurra gr. ist *κορυφαία* als Epitheton der Apostelfürsten ganz gebrauchlich.

ihm hinwegnehmen, wenn wir ihn (in anderer Beziehung) in Vergleich bringen, auch wenn es am Anfang der Vergleichung gestanden hat, damit nicht der Verstand S. 80.
dessen, der es hört, dabei stehen bleibt und sich in Irrtum verwickelt. Wieso aber das? — Wir sagen: Gott ist lebendig, und: Der Mensch ist lebendig, und: Der Mensch gleicht Gott im Lebendigsein. Wenn wir aber daran gehen, darüber nachzudenken, so erkennen wir, daß das Leben des Menschen einen Anfang hat, und daß es unaufhörlich in der Veränderung der Zustände wechselt, so daß es schließlich mit ihm zum Verschwinden und Vergehen kommt. Und wir erkennen, daß Gott auf eine hiervon ganz verschiedene Weise lebendig ist, d. h. daß er keinen Anfang hat und kein Ende nimmt und sich nicht verändert, oder daß ihm kein Leiden und kein Schaden zustößt. Deshalb sagen wir, daß der Mensch Gott gleiche im Lebendigsein, und alsogleich sagen wir (auch so) betreffs des Hörens, Sehens, der Weisheit, und worin außerdem noch das Geschaffene dem Schöpfer ähnlich ist.[1] So ist also die Richtigkeit unserer Behauptung erwiesen, daß der Gegensatz (die Verschiedenheit) ein Weg des Hinweises auf Gott ist in der erwähnten Beziehung.[2]

7. Da es nun bei uns feststeht, daß wir zur Erkenntnis Gottes auf eine dieser drei Weisen gelangen — wohlan nun! laßt uns kennen lernen, daß der Verstand uns auch dazu führt, daß Gott einen Sohn aus seinem Wesen hat, der ihm ebenbürtig (gleich) ist, wie das Evangelium und das Gesetz und die Propheten bezeugen. Und wir stimmen darin überein, daß es nicht recht wäre, wenn wir etwas von den Unvollkommenheiten, die wir besitzen, von Gott prädizierten.

[1] Vgl. dieselben Ausführungen in gr. 3 (Migne 97, 1497 D sq.): *Λέγομεν οὖν, ὅτι ὁ Θεὸς ζωὴ καὶ ζῶν ἐστιν. Ἀλλ' ἐπειδὴ παρ' ἡμῖν ἡ ζωὴ καὶ ἀρχὴν ἔχει καὶ τέλος κ. τ. λ.*

[2] Jene Untersuchungen und Erörterungen zur Bestimmung der Attribute des göttlichen Wesens, welche sich auf die Vergleichung Gottes mit dem Geschöpfe stützen, wobei alles Vollkommene in der menschlichen Natur von Gott bejaht und zugleich alles dem göttlichen Wesen Ungeziemende und Widersprechende negiert wird, nehmen namentlich in der Philosophie der arabischen Mutakallimûn und der Juden den weitesten Raum ein. Übrigens nehmen auch bekanntlich die Väter die sinnlichen Wahrnehmungen für die Eigenschaftsbestimmungen Gottes zuhilfe und lassen den Menschengeist auf dem Wege der Analogie und des Gegensatzes die Vollkommenheiten Gottes gewinnen, u. a. — Greg. Naz. Or. 28, 13 (Migne 36, 41—44); Greg. Nyss. C. Eunom. 12 (Migne 45, 953 B).

Gib uns Aufschluß, du Leugner des Sohnes! Sagst du, daß Gott etwas erzeugen könne, das so wie er ist, oder daß er es nicht könne? Wenn du meinst, Gott könne nicht etwas erzeugen, das so ist wie er, so führst du in Gott die größte Unvollkommenheit ein, indem du zugibst, daß von uns einer etwas sich Gleiches erzeugen könne, und vorgibst, daß Gott einen solchen Vorzug nicht vermöge, den wir vermögen. Denn von der Erzeugung wissen alle Leute, daß sie zu den Auszeichnungen und Vorzügen gehört, die wir besitzen.[1] Du mußt also sagen, daß Gott etwas ihm Gleiches erzeugen kann. Wir sagen dir aber: Wenn du dieses bekennst, so ist Gott nur durch einen von drei Gründen dessen unfähig, etwas sich Gleiches zu erzeugen — da er ja (überhaupt) zu erzeugen mächtig ist —: entweder infolge von Ermüdung, welche ihn in der Erzeugung überkommt, indem er dann dieselbe unterläßt und schwach wird, oder weil er aus Eifersucht nicht etwas will, was ihm ebenbürtig ist, oder weil in ihm zwar
S. 81. eine Kraft dazu ist, die er aber nicht kennt und aus Unkenntnis nicht zu gebrauchen fähig ist. Dieses alles ist aber zu abscheulich, als daß es von Gott auszusagen wäre, und er ist frei davon. Bei meinem Leben! es trifft ihn keine Unterlassung, und es kommt über ihn keine Eifersucht, und es naht ihm keine Unkenntnis. Also hat er — der Gebenedeite und Allerhöchste! — einen Sohn erzeugt, der ihm ohne Zweifel ebenbürtig ist, und es steht niemandem zu, zu leugnen, daß Gott einen Sohn hat, sonst führt er in Gott die Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit und die größte Abscheulichkeit ein.

8. Du sagst jedoch, Leugner des Sohnes: Wenn Gott einen Sohn erzeugt hat, so ist er früher als sein Sohn. Du mußt dich aber erinnern, daß wir mit Notwendigkeit darin übereinstimmten, daß wir Gott Auszeichnungen beilegten, die wir haben, und daß wir unsere Unvollkommenheiten von ihm negieren, weil sie seinem einzig majestätischen Wesen entgegen sind.[2] Die

[1] Ebenso gr. 3 (Migne 97, 1500 B): *Τί παρ' ἡμῖν τιμαλφέστερον, τὸ γόνιμον ἢ τὸ ἄγονον; κ. τ. λ. . . . Οὕτως ἀπέδειξας, ὅτι γόνιμος ὁ Θεός, καὶ γεννητικός κ. τ. λ.*

[2] Ähnlich begründet Athanasius den Unterschied der ewigen Zeugung des Gottessohnes aus dem Vater von der menschlichen Erzeugung mit dem Hinweis auf die unendliche Erhabenheit des göttlichen Wesens über die menschliche Natur: C. Arian. I 14 (Migne

Vorzeitlichkeit des Vaters gegenüber dem Sohne ist eine Unvollkommenheit der Natur des Erzeugers bei uns. Von uns erzeugt nämlich einer nur etwas, was nicht vollkommen ist, und erreicht nicht die (äußerste) Grenze der Zeugungskraft. Er muß in jener Zeit, welche zwischen seinem Erzeugtwerden und zwischen der Erreichung des Zeugungsvermögens seinerseits liegt, früher sein als sein Sohn. Wenn jemand von uns das Zeugungsvermögen erlangt, so kann er, auch wenn er der am heftigsten nach Erzeugen verlangende Mensch wäre, doch nur durch Kopulation erzeugen, und es gehen, bevor er zur Zeit der Kopulation gelangt, (mehrere) Zeiten vorüber, in welchen er früher da ist als sein Sohn. Oft geschieht auch eine Kopulation, ohne daß erzeugt wird, wegen unglücklicher Zufälligkeiten, die eintreten. Auch wenn der Mensch mit seinen vollkommensten Zuständen erschaffen würde, wie Adam erschaffen wurde, müßte für ihn eine Zeit vorübergegangen sein, bevor er einen Sohn hatte, und jene Zeit würde ihn früher als seinen Sohn machen. Was aber Gott — den Allerhöchsten! — anlangt, so ist er durchaus nicht unfähig, etwas sich Gleiches zu erzeugen, noch ist er in sich darüber unwissend, daß er etwas sich Gleiches erzeugen kann, noch ist er etwa unwillens, etwas sich Gleiches zu erzeugen, damit ihm nicht die oben erwähnten Mängel inhärieren, und er braucht nichts anderes, um zu erzeugen. Zwischen seinem Willen und dem, daß das ist, was er will, ist bloß ein Augenblick. Sonst wäre dies an ihm eine Schwäche S. 82.
und Unfähigkeit in seinem Wesen. Gott hat also unzweifelhaft erzeugt, ohne daß Gott früher ist als der von ihm Erzeugte.

9. Du sagst jedoch, Leugner des Gottessohnes: Was ist denn mit Gott, daß er nur einen Sohn erzeugte? — Wir erwidern dir aber: Da Gott etwas sich Gleiches erzeugen konnte, so ergibt sich für ihn eines von zwei Dingen als notwendige Folgerung, nämlich daß er entweder nur einen Sohn erzeugte, ohne eine Mehrheit (von Söhnen) zu machen, oder daß er mehr als einen Sohn erzeugte. Wenn du meinst, er müsse mehr als einen Sohn erzeugen, so ist der eine Sohn

26, 41); 1, 28 (l. c. 26, 69 A). Vgl. ferner Ioann. Dam. De fide orthod. I 8 (Migne 91, 812 B): *Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως ἀσεβὲς λέγειν χρόνον μεσιτεῦσαι, καὶ μετὰ τὸν Πατέρα τὴν τοῦ Υἱοῦ γενέσθαι ὕπαρξιν.*

unvollkommen, denn er genügte dann nicht, um dem Vater wohlzugefallen. Und wenn der Sohn unvollkommen und (dabei doch) dem Vater ebenbürtig und von seinem Wesen ist, dann ist auch der Vater unvollkommen.[1] Und wenn du die Unvollkommenheit behauptest, indem du dies von Gott aussagst, so ist niemand ein ärgerer Lügner betreffs Gottes wie du. Du mußt also sagen, daß Gott einen Sohn erzeugt hat, den er nicht verschmäht, weil er ihm ebenbürtig ist, und weil er vollkommen so wie er ist.

10. Es hat dich nun der wahre Weg der Vernunft dazu gedrängt, daß du die Lehre der heiligen Kirche (sogar) bestätigest, die in dem Glaubensbekenntnis ausgesprochen ist, das ihre Kinder alle Tage beten: Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, und an einen Herrn Jesus Christus, der vom Vater erzeugt ist vor allen Zeiten, Licht von Licht, wahrer Gott von wahrem Gott, erzeugt, nicht erschaffen, von dem Wesen des Vaters, durch den alles erschaffen ist.

Dies ist der Glaube der Kirche, den das Evangelium verkündet und das Gesetz und die Propheten bestätigen, denen es der Sohn, der uns aus der heiligen Jungfrau Maria erschienen ist, zum voraus offenbarte, auf daß sie sein Kommen in die Welt prophezeiten. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

[1] In gleicher Weise argumentiert in gr. 3 (Migne 97, 1500 C) der Verfasser, bespricht aber dort noch eine dritte Möglichkeit, nämlich die numerisch und zeitlich unendliche Erzeugung; für diesen Fall wäre das göttliche Verlangen in Ewigkeit nicht vollendbar.

V.

Mîmar darüber, daß keinem seine Sünden vergeben S. 83.
werden außer durch die Leiden Christi, welche der Menschen wegen über ihn gekommen sind, und daß, wer an diese Leiden nicht glaubt und sie dem Vater für seine Sünden nicht aufopfert, in Ewigkeit keine Vergebung seiner Sünden erlangt, verfaßt von dem Vater Kyr Theodorus, Bischof von Charrân.

1. Gott hat dem Moses das Gesetz auf dem Berge Sinai geoffenbart und darin für die Menschen Gebote gegeben und Strafbestimmungen für diejenigen niedergelegt, welche sie verachten. Es ist dort ein Gebot Gottes, daß ihn die Menschen lieben sollen mit ihrem ganzen Herzen, mit ihrer ganzen Kraft, mit ihrer ganzen Seele und mit ihrem ganzen Gemüte. Dieses lehrte er sie, und auch dies, daß er sie nicht erhören werde, wenn sie etwas von ihrem (Geistes- und Körper-)Vermögen, das er ihnen verliehen, vorenthielten, und daß er mit ihnen nicht zufrieden sei, wenn sie davon, sei es wenig oder viel, wegnehmen würden, sondern nur, wenn sie es verwänden, um ihn zu lieben. Da aber Gott seinen Dienern zur Pflicht gemacht hat, ihre Kraft völlig im Gehorsam gegen ihn aufzuwenden und sich ihm mit ganzer Kraft zu widmen, so müssen die, welche verständigen Herzens sind, wissen, daß es keinen Widerruf gibt, für keinen einzigen Menschen, und wenn es auch nur ein vorübergehender Augenblick der Zeit wäre, in welchem er vom vollkommenen Gehorsam gegen Gott, zu dem er verpflichtet ist, entbunden wäre. Wenn dem aber so ist, so ist eine jede von Gott auf irgendwelche Art von Ungehorsam gegen ihn festgesetzte Strafe nichts anderes als eine Fessel (von der man nicht los wird) für denjenigen, der in jenen Ungehorsam fällt. Der Ungehorsame kann jene auf ihm lastende Strafe durch nichts von sich wegbringen, und es gibt für ihn keine Zuflucht vor ihr in irgendwelcher Lage.

2. Aber es könnte einer sagen: Ich kann die für meinen Ungehorsam festgesetzte Strafe durch bußfertige Rückkehr zu ihm von mir entfernen. Da erwidern wir ihm aber: Gib uns doch Aufschluß! Bist du demnach in deiner Buße würdig, und kannst du noch deine volle Kraft in der Liebe und im Gehorsam Gottes ver- S. 84.
mehren? Wir zweifeln nicht daran, daß er antwortet:

Nein. Wir sagen ihm aber: Da du deine volle Kraft (aufwendung) im Gehorsam gegen Gott im Zustande deiner Buße dir nicht erlassen kannst, so bist du nach dem Gesetze verpflichtet, die Grenzen deines Könnens für ihn zu erhalten und in Übereinstimmung mit ihm zu bringen zu jeder Stunde der Zeit. Wenn dem aber so ist, so bist du bei deiner Buße gehalten, zu jeglicher Zeit davon das zu vollbringen, was dir für diese Zeit vorgeschrieben ist, auch wenn du bis zum Äußersten davonkommen würdest (= müßtest) trotz der Gewohnheit der Sünde, welche sich in dir festgesetzt hat, und durch welche du zur Willfährigkeit (gegen die Sünde) erniedrigt wirst, indem ihre Lust dich bestrickt. Aber du bist weit davon entfernt, und ich glaube von dir nicht, daß du dieses Äußerste frei erreichst. Und wenn du es auch erreichen würdest, so gäbe es trotzdem für dich keine Möglichkeit, auch nur das Maß eines Atoms von deiner früher begangenen Sünde aus dir zu tilgen. Somit ist kein Zweifel, daß du die Strafe, welche dir anhängt, so wie deine Hände von jeher dir angefügt sind, durch nichts aufheben kannst.

3. Ich begreife gar nicht, was einer von ihnen sagt, von denjenigen nämlich, welche nicht zu den verständigen Leuten zählen, Gott lege keinem Menschen auf, die äußersten Grenzen seines Eifers im Gehorsam gegen ihn aufzuwenden. Aber dann muß er ja folgerichtig sagen, Gott lasse es den Menschen hingehen, daß sie einen Teil ihrer Kraft im Gehorsam gegen den Teufel und ihre verdorbenen Gelüste verwenden. Das sei ferne von Gott, daß er einem einzigen seiner Geschöpfe solches zugestehe! Sonst würde er ja sie dem Verderben ausliefern und den Teufel sich zu seinem Genossen im Kulte nehmen. Dies ist etwas, was es in Ewigkeit nicht gibt bei ihm — dem Gebenedeiten, Allerhöchsten! Somit bleibt also die Sünde, und ist notwendig die Strafe.

4. Wenn dem aber so ist, dann stehen wir, die Gemeinde der Christen insgesamt, nur einem von zwei Dingen gegenüber: Entweder verzeiht uns Gott unsere Sünden umsonst[1] und nimmt von uns in seiner Barmherzigkeit unsere Strafen, oder er fordert sie von uns in seiner Gerechtigkeit, und wir kommen so zum ewigen Verderben.

[1] D. i. ohne Gegenleistung, ohne Genugtuung.

Wenn einer sagt, Gott nehme von den Menschen die Folgen des Gesetzes aus Barmherzigkeit ohne einen gerechten Grund, so macht er das Gesetz Gottes un- S. 5.
nütz und Gott zu einer (leeren) Spielfigur,[1] indem er dann ein Gesetz gegeben hätte, ohne dessen Rechtfertigungen[2] zu verlangen. Das sei aber Gott ferne, daß er eine bloße Spielfigur sei und etwas Unnützes tue![3] Es gibt für die Menschen keinen Weg zur Befreiung von ihren Sünden außer unter einem gerechten Grunde, auf welchem das Gesetz beruht. Falls der, welcher jenes sagt, trotzdem es[4] bejahte, so würde er einen jeden Menschen samt sich von der Gnade durch die Barmherzigkeit Gottes umfangen sein lassen,[5] weil die Barmherzigkeit Gottes auf nichts beschränkt wäre, indem sie den Gläubigen und den Ungläubigen umfänge, falls sie sich ohne gerechten Grund ausgießt, und die Heiden und die, welche noch schlechter sind als sie, würden dadurch seine Seligkeit erlangen. Wenn dem aber so ist, so tragen umsonst die Gläubigen ihr Unglück, die da im Gehorsam gegen Gott leben und in seinem Dienste ermüden. Ein jeder von uns würde sich dann auch nichts daraus machen, hartnäckig in seiner Begierlichkeit zu sein, seine Leidenschaft zu seiner Religion zu machen, einem jeden Wechsel der Zeit sich zu fügen und so die Welt samt ihren Genossen auszunützen in Recht und in Lüge. Aber das sei ferne von Gott, daß er seine Diener auf solche Weise vernachlässige und zu einem dergleichen Zustande kommen lasse, welcher der schlechteste und der am weitesten von seinem Wohlgefallen entfernte Zustand

[1] ʿabaṯ „Spiel, Scherz". Derselbe Ausdruck ist in gr. 1 (l. c. 1468 C) übergegangen: *Οὐ γὰρ περίεργος, καὶ οἷα παίζων ὁ Θεὸς . . . παρ' ἡμῶν τὰ ἐν τῷ νόμῳ γεγραμμένα ἀπῄτει.*

[2] ḥuqûq, pl. von ḥaqq „Recht, Wahrheit, Pflicht, Schuldigkeit". Welche Bedeutung Abû Qurra mit diesem oft gebrauchten Terminus verbinden will, ist ersichtlich aus der Anspielung auf Rom. 5, v. 9 in Abschnitt 6 und 7 (Schluß) und aus der Parallelstelle in gr. 1 (l. c. C): *Εἰ οὖν ὁ Θεὸς οὐκ ἠβούλετο παρ' ἡμῶν ἀπαιτῆσαι τὰ τοῦ νόμου δικαιώματα, τίνος χάριν τοῦτον καθ' ἡμῶν ἔγραψεν;* Demnach ist ḥaqq (*δικαίωμα*) die rechtmäßige, Gott schuldige Erfüllung des Gesetzes, bezw. die der göttlichen Gerechtigkeit geleistete Genugtuung.

[3] Gr. 1 (l. c. B): *ποιεῖ ὁ Θεός τι ματαίως καὶ ὡς ἔτυχεν; Μὴ γένοιτο.*

[4] Scil. falls er bejahte, daß Gott ohne gerechten Grund in seiner Barmherzigkeit die Strafe wegnimmt.

[5] Wörtlich: „so würde er keinen Menschen nicht dazu genötigt sein lassen, daß denselben samt ihm die Gnade umfangt".

ist! Es muß (vielmehr) einen gerechten Grund geben, durch welchen die Menschen von ihren Sünden weg zum Wohlgefallen Gottes und zum Nachlaß der Folgen derselben gelangen.

5. Wenn ich aber nun doch erkännte, welches dieser Grund ist, auf daß diejenigen auf ihn eingehen, welche den Wunsch nach dem Leben der Ewigkeit haben und so durch ihn selig werden, und auf daß die, welche sich von ihm wegwenden, Beschämung erfaßt und Reue sie zum Glauben bringt, wenn sie ihnen einmal nichts mehr nützt, dann nämlich, wenn die schmerzliche Strafe, die kein Aufhören hat, über sie gekommen ist für ihre vorausgegangenen Sünden und ihre Nachlässigkeit im Gehorsam Gottes und in der Liebe zu ihm, die ihnen im Gesetze Gottes anbefohlen ist!

Wir sagen:[1] Der ewige, aus Gott vor aller Zeit erzeugte Sohn, der von der Wesenheit Gottes und ihm ebenbürtig ist, ist in seinem Erbarmen mit den Nachkommen Adams vom Himmel herabgestiegen und hat sich im Schoße der reinen Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist niedergelassen und aus ihr einen Leib
S. 86. angenommen, den er sich mit Vernunft und Seele bildete. Er ist aus dem Heiligen Geiste und aus Maria, der Reinen, Mensch geworden und in die Welt gekommen, indem er sich dazu hergab, daß über ihn die Strafe kam, welche ein jeder von uns wegen seiner eigenen Sünde verdiente, nämlich geschlagen, gekreuzigt und getötet zu werden. Denn wäre er nicht Mensch geworden, so hätten diese Leiden keine Möglichkeit gehabt, über ihn zu kommen, weil er in seiner göttlichen Wesenheit unsichtbar und unempfindbar und für Schmerz und Leid und Schaden unzugänglich ist. Vielmehr wurde, indem er Fleisch geworden ist, die Möglichkeit zu diesen Schmerzen hergestellt, so daß sie ihn erreichten, indem er ihnen seinen Leib anbot und seinem Rücken es ermöglichte, daß er mit Geißeln gepeitscht, seinem Haupte, daß er darauf geschlagen, seinem Antlitz, daß es angespuckt wurde, seinen Händen und Füßen, daß sie angenagelt wurden, seiner Seite, daß sie mit einer Lanze durchstochen wurde. Diese Schmerzen

[1] Das Folgende in kürzerer Fassung in gr. 1 (l. c. CD): *Καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἰσχύομεν ἀποτῖσαι, τούτου χάριν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Δεσπότης ἡμῶν Χριστὸς ἀπέδωκεν . . . καὶ ἅπερ ἡμᾶς ἐχρῆν παθεῖν, αὐτὸς πέπονθεν κ. τ. λ.*

hat er in Wirklichkeit an seinem Leibe auf sich genommen, aber es ist davon nichts über seine göttliche Natur gekommen, und unsere Erlösung hat sich erfüllt, wie der Prophet Isaias sagt: Christus spricht von sich selber: „Ich wehre mich nicht und widerspreche nicht. Is. 50. 5. 6.
Ich habe meinen Rücken den Geißeln ausgeliefert und meine Wange den Schlägen, und habe mein Antlitz nicht abgewendet vor der Schmach des Speichels.“ Auch sagt über ihn Isaias: „Er hat kein Ansehen und ib. 53. 2–7.
keine Hoheit (sic). Wir haben ihn gesehen, aber er hat kein Ansehen und keine Schönheit. Vielmehr ist sein Ansehen erbärmlich, tief unter dem Ansehen der Menschen; er ist ein verwundeter Mensch, von dem erkannt wird, daß er die Krankheiten trägt. Er ist elend, (und) man achtet ihn nicht. Er trägt unsere Krankheiten, und unsertwillen ist er mit Schmerzen beladen. Wir hielten ihn (für einen Menschen) im Unglück, für einen von Gott Verwundeten und mit Unheil Heimgesuchten. Er ist nur um unserer Missetaten willen verwundet worden, und um unserer Sünden wegen haben ihn die Krankheiten getroffen. Die Züchtigung unseres Heiles liegt auf ihm, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen irre wie Schafe, und ein jeder von uns irrte ab auf seinem Wege. Der Herr hat ihn preisgegeben wegen unserer Sünden. Er öffnete seinen Mund nicht, da er mit Schmerzen heimgesucht wurde. Wie das Schaf, das man zum Schlachten führt, und wie das Lamm vor dem Scherer stumm ist, so öffnete er seinen Mund nicht in seiner Erniedrigung.“ Dies ist das Wort des Isaias über ihn, als er seine S. 57.
Menschwerdung sah und, wie er die Majestät seiner Gottheit verbarg, damit der Satan gegen ihn keck werde, und so die Juden, die gehorsamen Leute des Satans, es unternahmen, ihn zu kreuzigen.[1]

Auch der Prophet David sagt, wie er von sich selbst weissagt: „Sie haben meine Hände und meine Ps. 21 17–19.
Füße durchbohrt und alle meine Gebeine gezählt. Sie haben mich angesehen und mich betrachtet, meine Kleider unter sich geteilt und über meine Kleider das Los geworfen.“ Und der Prophet Zacharias sagt betreffs des Lanzenstiches, den die Juden ihm angetan

[1] Vgl. gr. 1 (l. c. 1465 A): *εἰ μὴ ὅτι ἐδελέασεν τὸν ἀντίπαλον ἡμῶν ὁ Χριστός, ἕως ἂν αὐτὸν ἀνεῖλεν ἀδίκως . . . καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐῤῥύσατο ἡ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ δικαιοπραγία ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας.*

Zach. 12, 10. haben: „Sie werden an jenem Tage schauen auf den, welchen sie durchstochen haben.“

Alle Propheten haben von seinem Leiden berichtet, durch welche die Erlösung der Welt geschah, und nur durch diesen ewigen Sohn, welcher diese Leiden für uns erduldet und auf sich geladen hat an seinem Leibe, den er denselben auslieferte, gelangen wir zur Verzeihung der Sünden. Durch seine Leiden allein werden wir von der Strafe frei, welche wir für unsere Sünden verdient haben. Es gibt für kein Geschöpf einen anderen Weg zur Sündenvergebung und zur Befreiung von Sündenstrafen als durch diese Leiden, welche jenen Sohn getroffen haben.

6. Wieso denn das? — Die, welche hören, sollen hören und verstehen! Als der Vater den Adam und seine Söhne sah, wie sie sich in die Sünde gestürzt und gestoßen hatten und infolgedessen das Verderben sie erreicht hatte, da sprach er zum Sohne: Ich sehe den Adam, der nach unserem Bild und Gleichnis ist, und seine Kinder unter die Herrschaft der Sünde gekommen, und daß der auf ihnen lastende Schuldbrief der Sünde sie vom Bereiche der Seligkeit zurückweist, zu der sie geschaffen sind, während doch das Gesetz nicht umsonst ist und seine Rechtfertigung von einem jeden Menschen geleistet werden muß. Also wohlan! Nimm einen Leib an, mit welchem du in der Welt erscheinst, und erscheine für die Strafen, welche die Menschen für ihre Sünden verdient haben, sie sollen über dich kommen, und die Übernahme derselben deinerseits soll eine Verzeihung der Sünden derjenigen sein, welche mir deine Leiden für ihre Sünden aufopfern, und eine Erlösung für sie aus jeglicher Strafe, die sie auf Grund meines Gesetzes verdient haben. Und dann soll vernichtet sein der Schuldbrief der Sünde und der Schuldbrief des Teufels, des Herrn der Sünde, und vollzogen die Rechtfertigung meines Gesetzes. Es
S. 88. soll nicht umsonst sein und nicht eine nutzlose Spielerei, es soll geöffnet sein das Tor für einen jeden Sohn Adams, der die Rettung seiner Seele will, und zubereitet für ihn die Vergebung, die er ohne Mühe durch den Glauben an dich und durch die Aufopferung deiner Leiden erlangt. Denn du, erscheinender Sohn, bist mir gleich und von meinem Wesen. Die Geschöpfe alle zusammen sind dir in Wahrheit nicht gleich oder können mit dir nicht gemessen werden in irgendeinem Zustande

wegen der Majestät deiner Gottheit, der nichts nahekommt. Wenn dich die Strafe getroffen hat, welche ein jeder von ihnen mehrmals verdiente, während du sie nur einmal zählest, so ist die Rechtfertigung des ganzen Gesetzes für sie vollzogen, und du hast noch Unendliches dazugefügt.[1] Und der Sohn tat dieses, denn er ist barmherzig wie der Vater, und der Wille beider ist nur ein Wille. Er kam zu Maria und wurde aus ihr Mensch, indem er sie reinigte von allen Makeln der Sünde durch den Heiligen Geist, und er erschien in der Welt aus ihr und bewegte sich unter den Menschen, wie die Propheten von ihm vorausgesagt haben. Er hat sich zu diesem Leiden hergegeben, so daß sie über ihn kamen, und vollendete unsere Erlösung — gepriesen sei sein Name! — und befreite uns von dem Gal. 3. 13.
Fluche des Gesetzes, wie der Apostel Paulus (sic) sagt: I. Petr. 2. 24.
„Er hat unsere Sünden getragen“, und wie Johannes der Täufer sagte, da er ihn sah und auf ihn mit seinem Finger deutete: „Dies ist das Lamm Gottes, welches Io. 1. 29.
die Sünden der Welt auf sich trägt.“ Ferner sagt auch das Gesetz des Moses: „Die Sünden werden durch das Lev. c. 4.
Schlachtopfer vergeben“, und meint unter dem Schlachtopfer nur dieses wahre Lamm und bleibt nicht bei dem Schlachtopfer der Tiere stehen, welches nur ein Typus von diesem war. Deshalb wurde das Mysterium des Blutes, welches dort von den Tieren für die Sünden der Menschen vergossen wurde, erst vollkommen, wenn der Priester befahl, aus dem Blute derselben ein Kreuz auf den Opferaltar Gottes des Herrn zu machen, bevor für seine Sünde ein Tier geopfert wurde, als Abbild des Kreuzes Christi, durch welchen allein sie vergeben werden. Denn den Menschen kauft von dem Tode, S. 89.
den er durch seine Sünde verschuldet, nicht das los, daß er für sich ein Tier opfert, das tief unter ihm steht, sonst hätte das Gesetz seine schuldige Rechtfertigung nicht erhalten, wenn es die Tötung eines Menschen als notwendig verlangt, aber mit der Tötung eines Tieres sich zufrieden gibt. Und wenn das Gesetz in seiner Rechtfertigung verkürzt wird, so ist es in diesem Zustande umsonst, und Gott, der es aufgestellt hat, ein Spielzeug — er, der darüber erhaben ist!

[1] Vgl. gr. **1** (l. c. 1468 B) . . . *ὅτι μυριάκις τὸν τοῦ Θεοῦ νόμον παραβεβηκότες, μυριάκις ἀποθανεῖν ὀφείλομεν.* — (ibid. A) *Τί γὰρ ἂν ἰσχύσῃ ποτὲ μιᾶς τοῦ βασιλικοῦ αἵματος ῥανίδος ἀντάξιον;*

7. Dieser Sohn ist jedoch eben derjenige, welcher für die Sünden der ganzen Welt geopfert wurde. Denn er ist unvergleichlich besser als die ganze Welt und kann es zur Genüge bewirken, daß das Gesetz seine schuldige Rechtfertigung erhält und er es noch um einen unermeßlichen Überfluß vermehrt. Deshalb sagt der
Act. 4. 12. Apostel Petrus in den Akten betreffs Jesu Christi: „Die Erlösung geschieht durch nichts anderes als durch ihn, und wahrlich, es ist unter dem Himmel kein anderer Name den Menschen gegeben, damit sie durch ihn selig werden.“ Ferner sagt der Apostel Paulus von
Rom. 3. 25. ihm: „Gott hat ihn hingestellt als Vergebung im Glauben seines Blutes, damit Gott gerecht ist, und damit ein jeder in Gerechtigkeit gereinigt werde, der an Jesus Christus glaubt.“ Siehst du nicht, daß die Vergebung im Blute Christi ist, und daß Gott denjenigen, welchen er durch dieses Blut von seiner Sünde reinigt, nur in Gerechtigkeit reinigt, weil durch das Töten dieses Sohnes jegliche Rechtfertigung vollzogen wird, die durch das Gesetz als Schuld auf uns lastet, wie wir gesagt haben?

Wenn du aus den Alten und Neuen Schriften Gottes von Vergebung oder Barmherzigkeit oder Buße hörst, so wisse dieses: Das gibt es nur durch das Kreuz Christi und die Verheißung seines Blutes, und wenn nicht, dann ist das Gesetz umsonst und Gott ein Spielzeug, und das sei ihm ferne! Denn es gibt keine Erfüllung der Rechtfertigung dieses Gesetzes außer in diesem Blute, das für die Lebendigen und die Toten
S. 99. vergossen worden ist. Deshalb stieg Christus in die Hölle hinab, um jenen, die schon vor seiner Kreuzigung gestorben waren, die Vergießung seines Blutes zu verkünden und kundzutun, damit diejenigen von ihnen, welche an ihn glaubten, Vergebung ihrer Sünden in seinem Blute erlangten, wie es die Lebendigen erlangen.

8. Wenn wir, die Gesamtheit der Christen, nun die Leiden dieses Sohnes für unsere Sünden aufopfern, so werden ohne Zweifel unsere Sünden vergeben, und wir werden der Strafe los, die jenen zugeteilt ist, welche nach der Ankunft Christi aus der Welt scheiden, bevor ihre Sünden in seinem Blute vergeben wurden. Was aber die Nichtchristen anlangt und diejenigen, welche die Leiden Christi nicht für ihre Sünden aufopfern, so sterben sie in ihren Sünden, wie Christus zu den Juden
Io. 8. 24. sagte: „Wahrlich, ich sage euch: wenn ihr nicht glaubet,

so werdet ihr in euren Sünden sterben." Wer aber in seiner Sünde stirbt, der ist ihrer Strafe ewig verfallen. Wahr ist auch das Wort des Evangeliums: „Wer Io. 3. 36.
an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben, und wer an den Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht kosten, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." — Dieses alles hat Christus uns getan — ihr da! — in der Kreuzigung und in den Leiden, die er für uns übernommen hat in seinem Leibe, den er aus Maria, der Reinen, annahm. Deshalb wurde die Predigt von ihm (= des Christentums) Evangelium genannt, das ist Verkündigung, denn sie verkündete den Menschen ihre Erlösung durch Christus aus dem, woraus sie niemand hätte erlösen können.

9. Wir loben ihn wegen seiner unmeßbaren Güte und bitten ihn, daß er den Heiligen Geist in unsere Herzen lege, damit wir uns seiner Leiden nicht schämen, die er übernommen hat für uns und dafür, daß wir der Sünde los werden, von den Lüsten der Welt uns trennen und uns den Ratschlägen des Satans, unseres Feindes, widersetzen, der uns in seiner List vorher in den Abgrund der Hölle geworfen hatte. Wir rufen Christus an, daß er unser Gewissen reinige, auf daß wir in unserer Liebe zu ihm in Wahrheit vollendet werden und ihm das Gelöbnis des Taufbundes erfüllen, der zwischen uns und ihm besteht, damit wir das, was wir durch seine Leiden für die Sünde eingehandelt haben, nicht zurückweisen. Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, (und wenn dies geschieht,) ohne daß wir ihrer würdig sind, so ziehen wir uns daraus eine Feuersglut und eine Strafe zu, die ärger ist als die Strafe, die wir durch unsere Sünden verdient hätten. Wir bitten ihn, daß er sich nicht von uns wende, wie er uns versprochen hat im Evangelium, und daß er S. 91.
unseren Wandel recht leite in seiner Zucht, welche Leben für unsere Seele ist, damit wir an ihm in seinem Reiche teilhaben, wie er an uns in seinem Leiden teilgenommen hat, wie der Apostel Paulus sagt, und damit (Rom. 6, 5, 6.)
er uns nicht verlasse, wenn wir bei unseren Begierlichkeiten lässig werden, so daß wir in der Sünde versinken würden und verderblicher Untergang über uns käme, sondern damit er uns vielmehr, uns leitend, zum Aufenthalt seiner Glückseligkeit und zur Ruhe seiner Geheimnisse führe. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

VI.

S. 180. *Mîmar*[1] *von der Widerlegung derjenigen, welche Gott die Menschwerdung absprechen und das Herabsteigen in dasjenige [seiner Geschöpfe], in das er wollte, und daß es mit seinem Herabsteigen in den aus Maria [der Reinen] angenommenen Leib [dieselbe Bewandtnis hat wie mit seinem Sitzen auf dem Throne im Himmel,] verfaßt von Kyr Theodorus, Bischof von Charrân.*

1. [Vielleicht sagst du], o du da! Du hast angeführt, daß es keinen Weg zur [Vergebung der Sünden der Menschen gebe als] durch die Leiden, welche über diesen [Sohn] gekommen sind und für welche er sich darbot, so daß er dieselben auf sich lud für uns [und zum Loskauf[2] von der Strafe,] welche ein jeder von uns für seine Sünden verdiente. Es erübrigt dir nun noch die Aufgabe, uns darüber Aufschluß zu geben, [inwiefern dieser] Sohn, welcher Gott ('ilâh) und Gott ('allah)[3] [ebenbürtig ist, gewollt hat, daß] ihn ein Leib umschließe, so daß er [den Leiden] zugänglich war, [welche nicht] ein Weg dazu [sein können], ihm[4] anzuhaften.

2. Wir aber [erwidern: Gott] ist unumschlossen und unbegrenzt und unendlich. [Aber er wollte] — der Hochgepriesene! — seinen Geschöpfen sichtbar werden von dort aus, von wo [er willens war, ihnen seine Taten
S. 181. zu offenbaren] und sein Wort von dem Orte aus, welcher für sie am besten war. Dies ist eine Gnade seinerseits ihnen gegenüber und eine Wohltat für sie. Denn wenn er ihnen dies nicht getan hätte, so würde ihr Verstand (beim Suchen nach dem Orte seines Aufenthaltes] es unterlassen, nach ihm zu verlangen, sie hätten keine Richtung und keinen festen Anhaltspunkt [für die Erkenntnis Gottes], sie würden vergebens dabei über ihn

[1] Die Handschrift ist im ersten Teile dieser Abhandlung, die am Ende steht, sehr defekt und deshalb der Text lückenhaft. Die mit [ ] in Parenthese gesetzten Worte sind Ergänzungen des Herausgebers.

[2] Lies fidâ' im Text (statt fâ').

[3] Der Herausgeber ergänzt al-'ilâh, wofür besser 'allâh zu nehmen ist entsprechend III 22.

[4] Scil. in seiner göttlichen Natur und Wesenheit.

Kriterien sammeln[1] (?) und hätten keine Hilfe [bei
diesem] ihrem unruhigen Tasten nach seiner Kenntnis,
durch die allein sie Ruhe haben. Deshalb machte er
sich einen Thron, auf dem er sitzt [im Himmel] von
allem Anfang an, seitdem er sie erschaffen hat, nicht
weil er eines Thrones bedurfte, um ihn zu besteigen,
sondern weil sie[2] die Erkenntnis des Ortes seines Auf-
enthaltes bedurften, damit sie ihn darauf anbeten, und
damit er von ihm aus ihnen seine Befehle erteilte, wie
der [Prophet Michäas] sagt: [„Ich sah] den Herrn, den 3. Reg. 22. 19–22.
Gott Israels [auf seinem Throne und alle] Heerscharen
auserwählt [zu seiner Rechten und zu] seiner Linken,
und es sprach der Herr: Wer [will den Achab täuschen,
daß er hinaufsteige und in Ramaath in Galaad falle?]
Dieser sprach so und jener so, und es trat der Geist
hervor und erhob sich vor dem Herrn und sprach:
Ich will ihn täuschen. [Da sprach zu ihm] der Herr:
Womit? Und er sagte so und so. Und der Herr
erwiderte: Gehe hin und tue so! Denn du sollst
mächtig sein und es tun.“ Siehst du nicht, daß er einen
Thron hat, von dem aus er sich den Engeln zeigt und
ihnen seine Befehle erteilt, wie wir sagten?

Und [Isaias], der Prophet, sagt: „Ich sah den Is. 6. 1–3.
Herrn sitzen auf einem hohen, erhabenen Throne, und
das, was von ihm zu unterst war, erfüllte den Tempel,
und über ihm standen Seraphim. Ein jeder von ihnen
hatte sechs Flügel; mit zweien davon bedeckten sie ihr
Angesicht, mit zweien bedeckten sie ihre Füße, und
mit zweien flogen sie. Und es rief ein jeder von ihnen
[dem anderen zu: Heilig, heilig,] heilig ist der Herr
Sabaoth! Der Himmel und die ganze Erde sind erfüllt
von seiner Herrlichkeit.“ Siehst du nicht, daß das Lob
Gottes seitens der Engel vor dem Throne geschieht,
auf dem [der Herr, Gott,] sitzt?

[Der Prophet Daniel sagt:] „Ich sah die Throne S. 182.
[aufgestellt, und der Alte der Tage saß, und sein Kleid Dan. 7. 9. 10.
war weiß wie der Schnee und das Haupt seines Haares
wie weiße Wolle, und sein Thron eine Feuerflamme
und die Räder desselben brennendes Feuer. Und von
ihm floß weg und ging aus ein Strom von Feuer, und]
er saß (und) tausendmal tausend standen vor ihm und
zehntausendmal zehntausend umgaben ihn.“

[1] dàwana für gewöhnliches dawwana „Register anlegen, registrieren“.

[2] D. i. die Geschöpfe.

Und die drei Jünglinge, die im Feuerofen in Ba-
Dan. 3. 55. 54. bylon waren, sprachen zu Gott: „Gepriesen seist du, der du die Abgründe siehst, und der du auf einem Throne sitzest über den Cherubim! Gepriesen seist du, der du sitzest auf dem Throne der Herrlichkeit
Ps. 102. 19. deines Reiches.“ — Der Prophet David sagt: „Des Herrn Thron ist im Himmel.“ — Bezüglich seines Sitzens auf dem Throne stimmen alle Propheten überein, und [ich glaube] nicht, [daß einer von den Leuten] des Glaubens ihnen widerspricht.

3. Keiner [von ihnen] kann sagen, daß Gott wegen seines Sitzens [auf dem Throne nicht an jedem Orte des Himmels] sei, sondern wir wissen alle, daß [Gott an allen Orten] ist, und wir wissen, daß er den ganzen [Himmel erfüllt], daß er aber doch für die Engel [im Himmel] sich nur vom Throne aus zeigt, und daß sie nur dorthin den Lobpreis [Gottes] erheben, weil auf ihm sich Gott niedergelassen hat, was sie recht wohl wissen. Ebenso wissen wir, daß der ewige Sohn an jedem Orte ist, daß es für ihn kein Ende (des Raumes) gibt und ihn nichts umschließt, und daß er es nicht nötig hat, sich an irgendeinem Orte niederzulassen. Aber in seiner Barmherzigkeit hat er — der Hochgepriesene! —, weil wir, [die Menschen, einen Erlöser nötig hatten, sich herniedergelassen in] den Leib, den er aus der reinen Jungfrau Maria annahm, [und hat ihn dargeboten für] die Schmerzen und Leiden, welche, da [sie über ihn gekommen waren,] dadurch unser Loskaufpreis von dem Fluche des Gesetzes waren, [und deshalb hat er sich in seiner Barmherzigkeit in den Leib herniedergelassen, und dieser [Leib] hat für uns dieselbe Bedeutung wie der Thron im Himmel.[1] Denn
S. 183. der Leib hat sich durch die Tätigkeit der Gottheit, [mit welcher er auf die reinste und erhabenste Weise der Union vereinigt ist,] den Leiden dargeboten, so daß sie über ihn kamen als ein Lösepreis für die Menschen.

4. Was haben doch die, welche uns widersprechen, daß sie [Gott das Herabsteigen] in den aus [der reinen Jungfrau Maria] angenommenen Leib absprechen, [während doch auch sie sagen,] daß Gott auf dem Throne [im Himmel] sitzt? Es gehörte sich für sie, entweder das Beispiel jener, die so sagen, nicht zu tadeln, oder das Beispiel derer, die sie tadeln, nicht zu sagen.[2]

[1] Scil. für die Engel.
[2] D. h. obige Schriftstellen vom Throne Gottes im Himmel

Vielleicht sagst du jedoch: Der Thron ist von weitem Umfang, und der aus Maria angenommene Leib ist beschränkt, deshalb läßt sich von Gott nicht leugnen, daß er sich auf den Thron niederläßt, während von ihm zu leugnen ist, daß er sich in den Leib herniederläßt. — Wir erwidern dir, Freund: Der Thron und die Himmel und die Erde, und selbst wenn es etwas ihnen Ähnliches gäbe, das (überhaupt) keine Zahl ausdrückt, sind für Gott beschränkt, falls (es sich darum handeln würde, daß) sie ihn umschließen. Was davon eng oder weit ist, ist bei ihm nur ein und dasselbe. Und sein Herabsteigen in diesen Leib ist nichts anderes als sein Herabsteigen auf den Thron.

Und wenn du sagst, der Thron sei rein, und der menschliche Leib komme ihm nicht gleich in diesem Begriffe, so erwidern wir: Der Thron ist unter den geschaffenen Dingen nicht reiner als die Menschheit, vielmehr sagst du und sagen wir, daß Gott kein vornehmeres Geschöpf sich gegenüber erschuf als den Menschen. Gott scheute sich nicht, sich in das Geschöpf niederzulassen, welches für ihn das vornehmste ist. Vielmehr ist dieses menschliche Geschöpf am würdigsten von allen Geschöpfen, daß Gott sich in dasselbe herniederließ, nachdem es an erster Stelle stand, abgesehen davon, daß der Schmutz, vor dem Gott Ekel hat, nur die Sünde ist. In diesen aus der Jungfrau Maria angenommenen Leib war für die Sünde auch
nicht eine bloße Regung eingedrungen, wie der Apostel Hebr. 4. 15.
Paulus sagt, daß er uns allen ähnlich war, ausgenommen die Sünde. Und der Prophet Isaias sagt über ihn vom
Vater aus: „Übeltäter meines Volkes führen ihn zum Is. 53. 9.
Tode, und ich gab die Gottlosen für sein Begräbnis und die Reichen für seinen Tod. Denn er hat nicht
Sünde getan, noch ist Trug gefunden worden in seinem S. 184.
Munde.“ Ferner sagt er von ihm: „Er wird viele zum
Dienste Gottes bringen und ihre Sünden tragen. Darum Is. 53. 11. 12.
wird er vieles erben. Den Mächtigen wird er Beute verteilen. Denn seine Seele hat er dem Tode hingegeben und ist unter die Übeltäter gezählt worden. Er rottet aus die Sünden vieler, und ihrer Übertretungen wegen wird er überliefert.“ Dieses alles sagt Isaias.

einfach zu verleugnen. Vor dieses Dilemma: entweder den Vorwurf zurücknehmen oder das Zeugnis der Heiligen Schrift überhaupt nicht gelten lassen, stellt der Verfasser oft seine Gegner, wenn er mit Schriftbeweisen argumentiert.

Is. 11 1 2. Ferner sagt er: „Es wird ein Reis hervorkommen aus der Wurzel Jesse und eine Blume aus seinem Wurzelstocke aufgehen. Es wird über ihm der Geist Gottes ruhen und der Geist der Weisheit, des Verständnisses, der Geist der Erkenntnis und der Kraft, der Geist der Wissenschaft[1] und der Frömmigkeit.“ Ferner sagt er:
ib. v. 4. „Er wird die Armen richten mit Gerechtigkeit und
ib. v. 5. Urteil fällen über die Vornehmen mit Recht.“ Er sagt, daß der Herr seine Lenden mit Gerechtigkeit stärken und daß die Wahrheit seine Seiten umgürten werde.
Mal. 4 2. Gott sagt bei den elf Propheten von ihm: „Ich werde über euch eine Sonne der Gerechtigkeit senden, und euer Heil wird unter seinen Flügeln sein“, das heißt (unter) seinem Kreuze.

5. Der Leib Christi ist die Sonne der Gerechtigkeit, wie von ihm die Propheten sagen, und ebenso ist die Gottheit (für Christus) soviel wie der Sonnenkörper für das Licht. Gleichwie Gott das Licht am ersten Tage und dann erst den Sonnenkörper am vierten Tage, und jenes Licht, das er schon am ersten Tage erschaffen hatte, in ihn herniedersandte, ebenso wurde dieser aus der Jungfrau Maria angenommene Leib eine Niederlassung der Gottheit, aus welchem ihr Licht aufging und er seine Tätigkeiten und Worte den Engeln und allen Geschöpfen offenbarte. Dieser Leib wurde aus der Jungfrau Maria nicht angenommen, bis der Heilige Geist sie von allen Makeln der Sünde gereinigt hatte, und der ewige Sohn hat ihn aus ihr lauter, rein, makellos und geeignet (disponiert) zum Herabsteigen der Gottheit in ihn angenommen. Und nach der Herabkunft der Gottheit in ihn goß dieselbe persönlich alle ihre eigene Herrlichkeit über ihn aus, Gerechtigkeit, Weisheit, Macht, ohne daß der ewige Sohn die Majestät seiner Gottheit einschränkte. Aber er offenbarte sie nicht in seinem Leibe, als er unter den Menschen sich bewegte, und er ließ die menschlichen Tätigkeiten sich offenbaren in ihm, wie Essen, Trinken,
S. 185. Schlafen und anderes, damit der Satan ihn nicht verkannte und mit ihm kämpfte (im Wettringen), bis durch die Hand der Leute seiner Dienstbarkeit jene Leiden über ihn kamen,[2] deren Übernahme die Erlösung von unseren Sünden und die Vernichtung jenes Schuldbriefes

[1] Lies ḥukm statt ḥilm.
[2] Vgl. oben V 5 (S. 173 und Anm.).

des Satans war, der auf Adam zu lasten kam, da er ungezwungen in die Dienstbarkeit desselben eintrat.

6. Als er aber seinen (irdischen) Wandel beschlossen und seine Menschheit unseretwegen hingegeben hatte, erweckte er sie wieder am dritten Tage und goß seine ganze Herrlichkeit über sie aus und erhob sich in ihr mit Glorie zum Himmel, wo er sie auf den Thron setzte, auf welchem er vorher war, als er noch nicht Mensch geworden war. Und dort werden seine Geliebten ihn finden, wenn er kommen wird in jenem Leibe auf den Wolken mit den Scharen seiner Engel, um die Lebendigen und die Toten zu richten und einem jeden zu vergelten nach seinen Werken.

7. Es ist verwunderlich von jenen, welche die Herabkunft Gottes in diesen menschlichen Leib leugnen, der, wie wir wahrhaft sagten, das vornehmste seiner Geschöpfe ist, die (aber) nicht leugnen seine Herabkunft in den Dornbusch, aus welchem er mit Moses redete, und seine Herabkunft in die Wolkensäule, in welcher er in das Zelt des Moses herabstieg, und aus welcher er mit ihm redete, und vor welcher ein jeder Israelit von seinem Zelte aus, wo er eben war, seine Verehrung[1] machte. Wie können sie es aber dann uns verweisen, daß wir Gott in diesem menschlichen Leibe anbeten, wie ihn die Israeliten in der Wolkensäule angebetet haben? Bei meinem Leben! Dieser menschliche Leib ist doch ein vornehmeres Geschöpf als die Wolke, so, wie der Himmel ein vornehmeres Geschöpf als die Erde ist. Und als Moses auf Gottes Befehl einen goldenen Deckel machte, welchen er Sühne nannte, sprach Gott zu ihm: „Sage zu Aaron, deinem Bruder, Lev. 16, 2.
er und seine Söhne sollen nicht zu jeder Stunde in das Heiligtum durch den Vorhang vor der ‚Sühne‘ eintreten, denn ich offenbare in der Wolke über der ‚Sühne‘ meine Herrlichkeit.“ Wenn Gott in der Wolke über dem Sühnedeckel erschienen ist, wie er es sagte, S. 186.
so soll niemand es den Christen verwehren, zu sagen, die Menschen hätten Gott im menschlichen Leibe gesehen.

Als Moses das Zelt aufgerichtet hatte, das aufzu- (Num. 7, 1. 89.)
richten und mit heiligem Öle zu salben und zu heiligen Gott ihm befohlen hatte, trat Moses in dasselbe ein, um mit Gott zu reden, und er hörte die Stimme Gottes

[1] sağada, prosternieren, durch Prosternation (προσκύνησις) verehren. Über die Verwendung dieses Terminus siehe insbes. XI.

mit ihm sprechen oben von dem Sühnedeckel herab, welcher über der Bundeslade inmitten der Seraphim war. Gerade so, wie Gott in jenem weiten Zelte war, aber doch auch an jedem Orte, und wie er mit Moses nicht anders reden wollte als von diesem Sühnedeckel aus, der zwischen den Cherubim war, ebenso war der ewige Sohn, der Sohn Gottes, im Himmel und auf der Erde und an jedem Orte, und wollte (doch nur) von jenem Leibe aus mit den Menschen reden, den er aus Maria, der Reinen, angenommen hatte. Wir wollen nicht den heiligen Schriften folgen, um aus ihnen vieles von dem auszuziehen, was ein Gleichnis für die Herabkunft des ewigen Sohnes in den Leib ist, von der wir sprachen, und (ein Gleichnis) dafür, daß er mit den Menschen von dem Leibe aus redete, während er in ihm war und ihnen seine Tätigkeiten und seine göttliche Macht und seine Weisheit offenbarte; denn das, was wir angeführt haben, genügt für den, der verständig ist und die Wahrheit mit rechter Gesinnung sucht.

Dem Sohne aber, welcher unsere Erlösung durch seine Menschwerdung aus der reinen Jungfrau Maria (in die Wege) geleitet hat, sei Lob und Ehre und Preis samt dem Vater und dem Heiligen Geist in Ewigkeit!

VII.

S. 91. *Mîmar, welches beweist, daß Gott einen Sohn hat, der ihm gleich (ebenbürtig) in der Wesenheit ist und mit ihm immer war, verfaßt von dem Lehrer und Philosophen Kyr Theodorus, Bischof von Charrân.*

1. Vielleicht sagt einer: Du da! du hast wohl bewiesen, daß die Sünden der Menschen nur durch jene Leiden vergeben werden, welche über den Sohn gekommen sind, und hast uns darüber aufgeklärt, daß von Gott nicht geleugnet werden (kann), daß er sich in eines seiner Geschöpfe herabläßt, soweit er will, und daß daraus seine Tätigkeiten und seine Lehre zur Offenbarung kommen. Gib uns aber (nun auch) Aufschluß, wie es bewiesen wird, daß Gott einen Sohn hat, der ihm gleich und von seinem Wesen ist, wie du vorgebracht hast!

2. Wir antworten dem, der dieses sagt: Wenn du es leugnest, daß Gott einen Sohn hat, so führst du in

ihn eine Unvollkommenheit ein und entziehst ihm die Majestät seiner Gottheit und nimmst ihm die Hoheit seiner Herrschermacht. — Wie so das? — Höre! Gib mir Auskunft: Behauptest du, daß Gott Herrschaft zukomme, oder unterdrückst du seine Herrschaft, gleichwie du seine Vaterschaft ableugnest in deiner Unkenntnis der Abscheulichkeit, die daraus folgt? Ich glaube von dir nicht, daß du mit all diesem Gott geringschätzig behandeln willst, indem du behauptest, daß er keine Herrschaft habe. Wenn du ihm aber Herrschaft zuerkennst, so gib mir Aufschluß: Worauf gründet sich seine Herrschaft?[1] Ich weiß, daß du sagen wirst, seine Herrschaft gründe sich auf die gesamte Schöpfung. Dann antworten wir dir: Hat er, bevor er die Schöpfung erschuf, Herrschaft besessen oder nicht? Wenn du nun erwiderst, er habe keine Herrschaft vor der S. 92.
Schöpfung gehabt, so lässest du ihn die Hoheit von den Geschöpfen entnehmen; denn die Herrschaft macht denjenigen hoch erhaben, dem sie zukommt, ohne Zweifel. Wenn nun die Geschöpfe es sind, welche ihn erhaben machen — und das sei ferne von ihm! — dann besitzt er keine Gewalt über sie auf Grund ihrer Erschaffung durch ihn, weil sein Bedürfnis, durch die Herrschaft über sie hoch erhaben zu sein, es ist, was ihn dazu bewogen hat, sie zu erschaffen. Das wäre aber die Ausrottung seiner Edelmütigkeit und die Vernichtung seiner Güte und die Aufhebung seiner Gnadenhuld. Damit, daß du meinst, die Herrschaft Gottes gründe sich lediglich auf die Schöpfung, machst du sie zu der am tiefsten stehenden und niedrigsten (aller) Herrschaften, und hältst damit Gott in einem begrenzten Bereiche zurück, von welchem du den niedrigst stehenden Menschen fernhältst, und der auch diesen selbst nicht befriedigt. Denn es gibt unter den Menschen niemand, der sich damit zufrieden gäbe, Herr zu sein über die Ameisen oder die Esel oder noch Geringeres als dies, oder über die größten Herden der Landtiere und der Vögel, und was es sonst noch gibt. Der Mensch hat ja den Einfluß, daß er gewissermaßen wie ein menschliches Haupt ist, insofern er als Haupt über die ganze sichtbare Schöpfung außer dem Menschen herrscht. Wenn nun dies aber beim Menschen schon so ist, dann ist doch Gott — bei meinem Leben! — zu groß, als daß seine

[1] Dieselbe Argumentation in gedrängter dialogischer Form weist gr. 25 auf (Migne 97, 1560 sq.).

Herrschaft nur auf seinen Geschöpfen beruhte. Denn die Ameisen und die Esel usw. erreichen bei (ihrer) Niedrigkeit Gott gegenüber, wenn sie mit der Größe seiner Natur und der Erhabenheit seines Wesens in Vergleich gebracht werden, nichts von dem, was das niedrigste aller Geschöpfe bei der Vergleichung mit uns erreicht, indem wir bei den Ameisen usw., wenn wir sie mit uns vergleichen, eine Verwandtschaft mit uns finden, welche uns und sie verbindet, weil wir in ihrer Natur Dinge sehen, worin sie unserer Natur gleichkommen. Was aber Gott — den Gepriesenen und Erhabenen — anlangt, so gibt es absolut nichts von der Schöpfung, was ihm in irgend etwas an Hoheit gleichkommt. Und wenn auch ein Geschöpf in der Schöpfung in höchster Stellung ist, so ist es (immer noch) von der Natur Gottes weiter entfernt als das Bild von dem abgebildeten Menschen und der Schatten von dem Körper und die im Spiegel erscheinende Person von dem Gesicht, das in ihm sichtbar wird, und was es sonst noch gibt, das von dem, wozu es gehört, sehr weit entfernt ist in einer Weise, wie man sich's gar nicht vorstellt. Wie magst du da es nun für recht halten, die Herrschaft Gottes nur auf seinen Geschöpfen beruhen zu lassen, da wir die Geschöpfe, wenn sie mit Gott in Vergleich gebracht werden, in dieser äußersten
S. 93. Niedrigkeit sehen? Dies ist von dir die größte Unwissenheit und die ärgste Gleichgültigkeit gegenüber dem Zustande seiner Natur und der Erhabenheit seines Wesens. Ich glaube sicher von dir, wenn du König wärest und jemand bei dir einträte und zu dir sagte: Friede sei über dir, o Oberhaupt der Esel! du würdest ihm eine Züchtigung zudiktieren, mit der du bis zu seinem Blute kämest.[1] Wie aber magst du glauben, nicht der größten Strafe Gottes zu verfallen, wenn du seine Herrschaft nur auf der Schöpfung beruhen lässest, wo du doch weißt, daß die Esel deiner Natur noch näher stehen als das vornehmste Geschöpf der Natur Gottes in einem Grade, wie sich's die Gedanken gar nicht vorstellen (können)? Du mußt also Gott eine Herrschaft schon vor der Schöpfung einräumen, die er immer gehabt hat, weil die wirklichen Tatsachen dich dazu nötigen.

[1] Vgl. (l. c. C): *Εἰ προσιών τις προσαγορεύσαι σοι τὸν βασιλέα, λέγων· Χαῖρε, ὦ βασιλεῖ τῶν ὄνων· τί δεῖν αὐτὸν λέγεις παθεῖν; — Τὴν ἐσχάτην τιμωρίαν.*

3. Sodann sagen wir dir: Die Herrschaft Gottes muß entweder auf etwas beruhen, was ihm ebenbürtig ist, oder auf etwas, was (an Rang) unter ihm steht, oder auf etwas, was vollkommener ist als er.[1] Wenn du sagst, seine Herrschaft beruhe auf etwas, was unter ihm ist, so kehrst du zu dem zurück, was du soeben geflohen hast, und kauest wieder, was du verworfen hast, und bringst seine Herrschaft wieder dazu, daß sie unter den Geschöpfen beruhe. Denn alles, was unter Gott ist, ist geschaffen. Also kann es nicht sein, daß die Herrschaft Gottes auf etwas beruht, was unter Gott ist. Was aber das Vollkommenere als Gott betrifft, so gibt es nichts Erhabeneres und Preiswürdigeres (als er). Es muß somit seine Herrschaft sich auf etwas gründen, was ihm ebenbürtig ist. Wohlan denn! laßt uns das, was Gott ebenbürtig ist, betrachten, was es wohl ist an Gott, damit wir es offen kundtun und seine Richtigkeit bestimmen!

4. Wir sagen: Eine Herrschaft gibt es nur auf eine von drei Weisen: entweder besteht sie infolge von Zwang oder mit Einverständnis (des beherrschten Teiles), oder sie ist natürlich.[2] Wenn du sagst, die Herrschaft Gottes bestehe nur infolge von Zwang, so führst du in Gott die Schwäche ein, denn wir sind darin übereingekommen, daß sich seine Herrschaft auf etwas gründet, was ihm ebenbürtig ist. Wenn er nun an denjenigen, der ihm gleich ist, mit Gewaltanwendung herantritt, so ist dieser schwach. Wenn aber der Gott Ebenbürtige schwach S. 94.
ist, so ist auch Gott selber schwach, und das sei ferne von ihm! Also ist es nicht recht, wenn wir sagen, die Herrschaft Gottes bestehe infolge von Zwang.

5. Wenn du sagst, seine Herrschaft bestehe mit Einverständnis, so gibst du Gott eine geborgte Herrschaft, deren Dauer nicht (mehr) verbürgt ist, wenn in ihr etwas zugunsten dessen eintritt, der in das Beherrschtwerden eingewilligt hat. Dies ist das Häßlichste, was es gibt, wenn du die Hoheit Gottes geborgt und vergänglich sein lässest. So bleibt also nur übrig, daß seine Herrschaft natürlich ist.

[1] Vgl. (l. c. D): *Οἱ ἀρχόμενοι τρισσοί· ἢ μείζονες ὄντες τοῦ ἄρχοντος ἢ ἥττονες ἢ ἴσοι κ. τ. λ.*

[2] Vgl. (l. c. 1561 A): *Οἱ ἀρχόμενοι τριττοί· ὁ μὲν γὰρ βουλόμενος ἀρχθήσεται· ὁ δὲ τυραννούμενος· ὁ δὲ μήτε βουλόμενος, μήτε τυραννούμενος κ. τ. λ.* Diese dritte Art wird später bei der Schlußfolgerung näher bestimmt durch *φυσικῇ ἀρχῇ ἀρχόμενος.*

6. Die natürliche Herrschaft ist aber bloß jene, welche der Vater über den Sohn besitzt,[1] die kein Aufhören hat, die nicht mit Gewaltanwendung ausgeübt wird, in der keine Mühe und keine bloße Einbildung ist, die voll ist von Wohlgefallen und Liebe. Bei meinem Leben! Der Vater ist ja erfreut über den Sohn und liebt ihn, wie er von ihm bezeugt hat, da er, Mensch geworden, sich im Jordan taufen ließ, und gesagt hat:
Mt. 3, 17. „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe“, und er vereinigte auf ihn die Liebe und das Wohlgefallen. Und der Sohn hat Wohlgefallen an dem Vater, wie er es im Evangelium an vielen Stellen aussprach.

7. Jedoch sagst du: Wie erzeugt Gott, da wir sehen, daß über den Erzeuger Akzidenzien kommen, von denen niemand frei ist, wie Vermischung, Empfängnis und die Folgen daraus, was alles wir billigerweise von Gott nicht aussagen dürfen?

Da antworten wir dir: Was willst du mit der Frage über eine Sache, welche allen himmlischen Geistern und Heerscharen der Engel verborgen ist, die ihm unterworfen sind und beim Suchen Gottes die Führer sind? Wenn du die Sohnschaft ableugnen mußt,[2] trotzdem dich schon vorhin die Darlegung des wahren Sachverhalts zu ihr geführt hat, so hast du eben keine Kenntnis von ihrer Beschaffenheit, und es ist Zeit für dich, alles zu leugnen, was du (sonst) Gott attribuierst, weil du ja auch über die Beschaffenheit dieses in Unkenntnis bist. Wenn nicht, so gib mir doch Aufschluß, wieso Gott lebendig ist, da doch bei uns dem Leben Akzidenzien eigen sind, welche du wohl kennst, wie
S. 95. Essen, Trinken, Ernährung, Bekleidung, Vergehen. Du kannst es nicht sagen, wieso er in anderer Weise als mit diesen Akzidenzien lebendig ist.[3] Sprich also Gott das Leben ab, so hast du keine Kenntnis von der Beschaffenheit noch von der Verschiedenheit desselben von dem, was du mit deinem Auge siehst. Ebenso ist es damit, daß du die Sohnschaft leugnest, weil du ihre Beschaffenheit und ihre Verschiedenheit von dem, was

[1] Vgl. (l. c. B): *Καὶ τίς ἐστιν ὁ ἀπὸ Θεοῦ φυσικῶς ἀρχόμενος; — Ὁ Υἱὸς αὐτοῦ.*

[2] D. i. wenn du meinst, die Sohnschaft ableugnen zu müssen.

[3] Vgl. gr. 3 (l. c. 1497 D): *Λέγομεν οὖν, ὅτι ὁ Θεὸς ζωὴ καὶ ζῶν ἐστιν κ. τ. λ.* — Das arabische nawā'ib „(mißliche) Zufälle“ entspricht dem griech. *συμπτώματα* ebd.

dir die Sinne darbieten, nicht kennst. Wenn du aber Gott das Leben nicht absprichst, obwohl du die Beschaffenheit und die Verschiedenheit desselben von dem, was bei uns der Fall ist, nicht kennst, so darfst du Gott auch die Sohnschaft nicht absprechen auf Grund deiner Unkenntnis über ihre Beschaffenheit und Verschiedenheit von dem, was bei uns der Fall ist. So muß dich also zu ihr richtiges vernünftiges Denken hinführen.

8. Ebenso verhält es sich, wenn man vom Hören spricht und vom Sehen und vom Klugsein und vom Machen und was es außerdem noch gibt von dem, was wir Gott attribuieren. Aber so gib mir doch Auskunft: Wenn du sagst, Gott ist hörend, glaubst du da, daß er mit der Zartheit des (Gehör-)Nerves hört wie wir? Oder meinst du, daß sein Hören ein Ende nehme, wie wenn wir hören? oder daß ihm ein Leid zustößt infolge einer heftigen Erkrankung oder infolge von Taubheit, Augenstaar, Nasenbluten und anderer Schädigungen unseres Gehöres? Ich weiß, daß du von keiner dieser Folgerungen glaubst, daß sie bei Gott zutreffe; vielmehr sagst du, und wir sagen es mit dir, daß Gott hörend ist, und wir alle halten (dabei) von Gott die Leiden unseres Hörens fern.[1] Ebenso aber müssen wir ihm die Erzeugung im absoluten Sinne zuerkennen und ihn der Unvollkommenheiten unserer Erzeugung entheben, wie es seines erhabenen Wesens würdig ist.

9. Ebenso ist es auch mit unserer Behauptung: Gott ist weise. Glaubst du, daß er lediglich durch Lernen nach unserer Art weise geworden ist? oder daß er sich an die Tränken des Wissens begeben hat auf Grund von Büchern darüber, bis er das höchste Maß des Wissens erreicht hatte? oder daß ihm das Behalten 98
des erworbenen Wissens Sorge macht, es möchte ihm etwa durch Vergessen verloren gehen, wie wir sehen, daß es uns Sorge macht? Ich halte weder dich noch irgendeinen mit Vernunft Begabten dafür, daß er solches behaupte, vielmehr stimmen wir darin überein, daß Gott weise ist, indem wir ihm die Weisheit im absoluten Sinne zuteilen,[2] wie es sein erhabenes Wesen

[1] Vgl. (l. c. 1500 A): *Ἔστι παρ' ἡμῖν ὅρασις καὶ τύφλωσις. Τὴν τύφλωσιν ἀφέντες, τὸν Θεὸν λέγομεν ὁρατικὸν ἀπαθῶς . . . Ἐν πᾶσι γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς ἀπαθής. Ὡσαύτως ἀκοὴ καὶ κώφωσις παρ' ἡμῖν. Ἀκουστικόν, οὐκ κωφὸν ἐροῦμεν τὸν Θεόν.*

[2] Wörtlich: „indem wir ihm die Wahrheit ganz rein geben".

will, und indem wir ihn der Schwächen unserer Weisheit entheben. Ebenso müssen wir[1] Gott die Erzeugung im absoluten Sinne zuerkennen, wie es seinem erhabenen, hohen Wesen entspricht, und von ihm die Unvollkommenheiten unserer Erzeugung fernhalten.

10. Und wenn wir sagen: Gott ist der Erschaffer des Weltalls, glaubst du, er könne etwas nur so erschaffen wie wir? Wenn seine äußerste Macht darin besteht, daß er erschafft, ist sie also dann nur ein Zusammensetzen, Anordnen, Messen der Naturdinge und ein Sichentwickelnlassen des einen zum anderen? Oder will er mit seiner Macht die Naturdinge dadurch, daß er das eine durch das andere in Bewegung bringt, nur in korrekte Bahnen lenken bis zu einer Grenze, von welcher er wohl weiß, daß er darüber zu etwas anderem nicht hinaus kann, auch wenn sein Wille noch mehr wünschte? Oder bedarf er bei der Erschaffung dessen, was er erschafft, eines Werkzeuges, das seine Kraft vergrößert, gleichwie wir eines bedürfen? Oder nimmt er sich in acht, mit dem Werkzeuge Dinge zu beschädigen, die ihm entgleiten, wie wir uns in acht nehmen? Oder legt er sich zuvor Dinge zurecht und sorgt für ihre Bereithaltung, damit sie ihm für andere, die er braucht, hinlänglich zu Diensten stehen, in der Absicht, sich damit die Anstrengung im Handwerken zu ersparen, wie du es bei uns siehst, wenn wir schaffen? Oder erhofft er sich etwas, das er (zustandezubringen) sich einbildet, während dann seine Arbeit abgebrochen wird, ohne daß sie zu Ende geführt ist? Oder packt ihn Ärger über das verkehrte Gelingen, wenn seine Kraft erlahmt ist? Aber dies alles gibt es bei uns. Wir wissen, daß es Gott ferne liegt, und daß Gott das, was er will, aus nichts macht, daß sich die Natur fügt, wie es der Hoheit seines Wesens entspricht, und daß die niederen Dinge, die unter uns vorkommen, von ihm entfernt sind.

11. Geradeso müssen wir ihm in absoluter Weise die Erzeugung zuerkennen, wie es seinem Wesen entspricht,
S. 97. und von allem, was unserer Erzeugung Abstoßendes anhängt, abstrahieren. Wenn nicht, was belegst du dann Gott mit diesen Bezeichnungen, die wir angeführt haben, wie Hören, Weisheit, Erschaffen und anderes, obwohl die Vollkommenheiten derselben, wie du siehst,

[1] Der Text verderbt: „Ebenso ist es *deine* Pflicht, daß *wir* . . .“

nur durch ihre Unvollkommenheiten deinem Verständnisse nahekommen, indem du dich damit begnügst, sie von den Unvollkommenheiten zu abstrahieren und ihre Vollkommenheiten Gott in absoluter Weise zuzuerkennen, die Erzeugung aber legst du Gott nicht bei, obwohl auch das Vollkommene ihrer Bezeichnung nur mitsamt ihren Unvollkommenheiten deinem Verständnis nahekommt, und machst so mit der Bezeichnung „Erzeugung" gleichsam eine Ausnahme von jenen Bezeichnungen und wendest sie auf Gott so an, wie wir jene (im menschlichen Leben) anwenden? Das ist von dir nicht recht.

12. Oder überhebst du dich vielleicht über Gott, indem du sagst, er könne nicht etwas sich Gleiches erzeugen, und benimmst ihm so in deiner Unwissenheit eine Macht, die noch größer ist als jene seine Macht, die Dinge aus nichts zu erschaffen? Während du ihn aber hoch zu verehren suchst damit, daß du alles Edle an jeglichem Dinge herauswählst und ihm attribuierst, da wendest du dich gegen das Edelste von allem, was es an den Naturdingen Edles gibt, um es ihm mit Gewalt zu entreißen, wo du doch siehst, daß sich das Edle an den Naturen in ihm im reinsten Zustande vereinigt, ohne die Unvollkommenheiten, die sich bei einem jeden jener edlen Dinge in der Natur, in welcher sie sind, vorfinden. Damit kommst du zur Leugnung seiner Herrschaft, zu welcher dich doch schon die richtig denkende Vernunft mit Notwendigkeit geführt hat. Du gefällst dich darin, Gott in einer Weise zu verkleinern, mit welcher du deinerseits die Hoheit seines Herrschens und die Erhabenheit seiner Macht aufhebst, indem du, Scheu hast vor dem Namen „Erzeuger", welchen hartnäckig zu hassen deine Seele (dir) eingibt, und es paßt dir, die Vernunft, welche wahrer urteilt als die Augen, und welche tatsächlich dich schon dazu genötigt hat, den Sohn zu bekennen, zur Lügnerin zu machen bei deiner Hartköpfigkeit in der Flucht vor dem, wodurch du allein Leben hast, und was dir hinreichend wäre, um vor dem Verderben und der Schande am Tage jenes Gerichtes gerettet zu werden, das dieser Sohn über die Lebendigen und die Toten halten wird. Da wird sich Verwirrung über dich zusammenhäufen, und du wirst der qualvollen Strafe überliefert werden, welche kein Aufhören und kein Ende hat.

Sei also auf der Hut, wer immer du da bist, und glaube an den ewigen Sohn, der vom Vater vor allen

S. 98. Zeiten erzeugt ist, der dich erlöst hat durch seine Menschwerdung aus der Jungfrau Maria, welche rein von deiner Sünde ist, für den Fall, daß du seine Erlösung annimmst, an seine Gottheit glaubst und seine Leiden für deine Sünden aufopferst, und daß nicht die Streitsucht über dich die Oberhand hat; dann würde er dich nämlich ins Verderben stoßen und zum Verlassen deines Verstandes.

13. Wisse, daß die Existenz dieses Sohnes auch noch auf viele andere Weisen bewiesen wird, als womit wir ihn dir erwiesen haben, wenngleich dir dies nun genügen sollte, falls du Verstand und das Verlangen nach dem ewigen Leben hast. Zu all dem und zum Überfluß haben über ihn die Propheten geweissagt, deren Schriften in den Händen der Christen und Juden insgemein sind, und sie berichten über seine ewige Erzeugung aus dem Vater und seine zweite Erzeugung aus der Jungfrau Maria, über seine Leiden, seine Kreuzigung, sein Begräbnis und seinen ganzen Wandel, abgesehen davon, was das heilige Evangelium davon bestätigt. Alle Schriften des Neuen und die Bücher des Alten und des Neuen Testamentes sind einem jeden zugänglich, der Kenntnis darüber wünscht, und dem daran gelegen ist, solches in ihnen zu suchen. Uns kostet es keine Mühe, dem zu folgen, angesichts dessen, was wir schon an Mühe dafür aufgewendet haben beim Beweise aus der Vernunft gegenüber der auf uns lastenden Schwäche in unserm Verstande und in unserm Sinne, für dessen Wohl wir das Licht der Erkenntnis vom Heiligen Geiste in uns tragen, den uns Christus durch seine Kreuzigung eingegossen hat. Trotzdem wollen wir, um nicht die Frage vom ewigen Sohne aus den Zeugnissen der geoffenbarten Schriften ganz zu übergehen, darangehen, das herbeizubringen, was uns daraus über ihn vorliegt.

Ps. 109, 3. 14. Gott spricht beim Propheten David: „Ich habe dich aus dem Schoße vor dem Lichte erzeugt.“ Dieser von Gott vor dem Lichte Erzeugte ist ohne Zweifel
Ps. 44, 7. 8 der ewige Sohn. Er sagt: „Dein Thron, o Gott, währet in Ewigkeit. Ein rechtes Zepter ist das Zepter deiner Herrschaft. Ich liebe die Gerechtigkeit und hasse die Ungerechtigkeit. Deshalb salbte dich der Gott ('allah), dein Gott ('ilâh) mit dem Öle der Freude mehr als deine Genossen.“ Wer ist aber dieser Gott, dessen Thron in Ewigkeit währet, wenn nicht dieser ewige

Sohn, der Gott von Gott ist? Als er Mensch wurde aus Maria, da konnte er gut seinen Vater Gott der Ps. 83, 8. Götter nennen. Auch Salomon, der Sohn Davids, hat S. 99. diesen Sohn erwähnt, indem er ihn die Weisheit Gottes nennt, um die Menschen zu lehren, daß er immer bei Gott ist, und den Unwissenden kundzutun, daß, wer die Ewigkeit dieses Sohnes leugnet, Gott damit seiner Weisheit beraubt. Von dieser Weisheit sagt er: „Der Prov. 8, 22–30. Herr hat mich erschaffen am Anfange seiner Wege für seine Werke, und vor der Zeit hat er mich gegründet am Anfange, bevor die Erde gemacht war, bevor die Wasserquellen sich öffneten und die Berge feststanden und die Hügel, vor allem hat er mich erzeugt. Als er die Himmel erschuf, war ich bei ihm, als er seinen Thron über den Geistern erfand, und als er das Endziel der Quellen festsetzte, welche unter dem Himmel sind, da er dem Meere seine äußersten Grenzen und seine Wasser gab, daß es seinen Rand nicht überschreite, als er die Grundvesten der Erde machte mit Kraft, da war ich bei ihm, indem ich erschuf. Ich bin es, mit dem er spielte jeden Tag, und ich erfreute ihn zu jeder Zeit.“ Welche Sonne ist da leuchtender als dieser Beweis für die Ewigkeit des Sohnes und seine Erzeugung aus dem Vater vor den Zeiten, und daß Gott durch ihn die Schöpfung erschuf, und daß er sich an Gott, und Gott an ihm sich erfreut, wie wir oben gesagt haben? Er ist Mensch geworden, und deshalb kann er füglich sagen: Gott hat mich am Anfange seiner Wege erschaffen für seine Werke.

15. Bei meinem Leben! Die heilige Kirche bezeugt von Christus, daß er vollkommen Gott und vollkommen Mensch ist, und daß er zwei Naturen habe, eine göttliche und eine menschliche Natur, beide in Wahrheit (und Wirklichkeit), und darum erwähnen alle Schriften sowohl seine Gottheit als auch seine Menschheit. Denn wer glaubt, daß er Gott ist, und nicht ausspricht, daß er Mensch geworden ist, der ist ein Ungläubiger, und wer glaubt, daß er Mensch ist, und nicht bekennt, daß er Gott ist, der ist ein Leugner, und er entzieht sich dem Bereiche der Wahrheit.

Gott spricht beim Propheten Isaias: „O mein Volk, Is. 48, 12–13. o Jakob, oder vielmehr: o Israel, den ich gerufen habe! Ich bin der erste und bin in Ewigkeit, und meine Hand ist's, welche die Erde gegründet, und meine Rechte, die den Himmel festgemacht hat, indem ich sie

rief. Sie erheben sich allesamt und tun sich zusammen
S. 100. und hören mich. Wer verkündet ihnen dieses? Der
Herr liebt dich. Er führet aus sein Vorhaben an Babel,
um den Samen der Chaldäer auszurotten. Ich habe es
gesprochen, ich habe gerufen: Ich bin es, der zu diesem
gekommen ist und seinen Weg glücklich gemacht hat.
Kommet heran zu mir und höret! Ich habe nicht im
Verborgenen gesprochen, und seitdem es geschehen
ist, habe ich dort nicht aufgehört, und der Herr hat mich
gesandt und sein Geist." Wer ist derjenige, welcher der
erste und in Ewigkeit ist, der die Erde und den Himmel
fest machte und Babel rief und dessen Wege festlegte,
und den jetzt der Herr und sein Geist gesandt haben,
wenn nicht der ewige Sohn, welcher ein Abgesandter
des Vaters und des Heiligen Geistes ist, als er Mensch
wurde und aus der Jungfrau Maria geboren ward? wie
Is. 7, 14. wiederum Isaias sagt: „Die Jungfrau wird empfangen
und einen Sohn gebären, und er wird Emmanuel genannt
werden. Emmanuel wird aber übersetzt: Mit
uns ist unser Gott." Bei meinem Leben! Der Sohn
ist „Gott mit uns" geworden bei seiner Menschwerdung,
und ist zu uns gezählt worden. Ferner sagt Isaias über
Is. 9, 6. ihn: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt;
er wird genannt der große Engel (Bote) des
Willens, Ratgeber, wunderbar, Gott, Held, Vater der
neuen Welt." Wer ist dieser Sohn und dieses Kind,
welches uns geschenkt ist, der Gott und Held genannt
wird, wenn nicht der ewige Sohn? Und wieso heißt
er der große Engel des Willens, wenn nicht deshalb,
weil der Vater ihn gesandt hat, wie Mâr Paulus sagt:
Gal. 4, 4. „Gott hat seinen Sohn gesandt, und er ist geboren
worden aus dem Weibe." Und wieso ist er der Vater
der neuen Welt, wenn nicht deshalb, weil er das Leben
der neuen Welt in seinem Leibe zum erstenmal angefangen
hat, da er ihn (seinen Leib) vom Tode auferweckte?
Wir sind ihm darin eine Gefolgschaft geworden,
wie wir auch dem Adam Gefolgschaft geworden
sind, der unser (erster) Vater im Tode war.

S. 101. Der Prophet Jeremias sagt von diesem ewigen
Bar. 3, 36–38. Sohn: „Dieser ist unser Gott, kein anderer wird neben
ihm gezählt, er, der den Weg der Erkenntnis gefunden
und sie dem Jakob, seinem Liebling, und Israel, seinem
Freunde, gegeben hat und danach auf Erden erschienen
ist und unter den Menschen sich bewegt hat." Wer
ist dieser, der Gott ist, und den die Menschen sahen,

und der unter den Menschen sich bewegte, wenn nicht der ewige Sohn, da er aus der Jungfrau Maria Mensch geworden ist, wie der Evangelist Johannes in seinem
Buche sagt: „Wir verkündigen euch denjenigen, welcher 1. Io. 1, 1–3.
im Anfang immer gewesen ist, den wir mit unseren
Händen berührt haben“, und wie David sagt, daß der Ps. 83. 8.
Gott der Götter auf Sion gesehen werde.

Einer von den zwölf Propheten sagt über die
Herabkunft des ewigen Sohnes auf die Erde: „Höret, Mich. 1. 2. 3. 5.
alle Völker! Horchet auf, alle Nationen! und der Herr soll gegen euch Zeuge sein. Der Herr wird ausgehen von seinem Orte und herabkommen, bis er auf die Erde tritt. Dieses alles geschieht um der Sünde Jakobs willen und der Vergehen Israels wegen.“ Wer ist dieser Herr, der von seinem Orte ausgegangen und auf die Erde herabgekommen ist wegen der Sünde, um sie auszutilgen, wenn nicht dieser ewige Sohn, der zu seinen
Jüngern gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, um be- Mt. 20. 28.
dient zu werden, sondern um zu dienen und meine Seele als Lösegeld für die Menschen hinzugeben“?
Ferner sagte er: „Ich bin nur herabgekommen vom Io. 6. 38.
Himmel, um den Willen meines Vaters zu tun.“ Was ist der Wille des Vaters, wenn nicht dies, daß er Adam und sein Geschlecht von seinen Sünden erlöse? Gott
sprach ferner beim Propheten Oseas: „Ich bin nicht Os. 1. 6. 7.
barmherzig mit dem Hause Israel, aber an dem Hause Juda werde ich Barmherzigkeit üben und sie erretten. Nicht mit Rossen und mit Reitern, und nicht mit Schwertern und Lanzen, und nicht mit Bogen will ich sie erretten, sondern durch den Herrn, ihren Gott, werde ich sie retten.“

Wer ist aber dieser Herr, der Gott, durch welchen S. 102.
Gott das Haus Juda retten will, wenn nicht jener ewige Sohn, welcher Gott ist wie der Vater, und durch den er die Knechte (die Menschen) erlösen will, da er ihn sandte, daß er aus der Jungfrau Maria Fleisch wurde, um ihnen eine Erlösung zu sein durch seine Leiden, welchen er sich für sie ausgesetzt hat?

16. Gott sagt in der Thora: „Lasset uns einen Gen. 1. 26.
Menschen erschaffen nach unserem Bild und Gleichnisse!“ Gib mir nun Aufschluß: Zu wem sagt Gott, daß er mit ihm erschaffen soll? Vielleicht erwidert einer, Gott habe nur zu den Engeln gesagt, daß sie mit ihm erschaffen sollen. Wir erwidern ihm aber: Wie kann das sein, daß Gott sich die Engel zu Genossen

nahm bei der Erschaffung des Menschen? Und wie kann es sein, daß Gott sich allein absonderte bei der Erschaffung des Fisches und des Vogels und der Landtiere, und warum will er den Menschen, der sein vornehmstes Geschöpf ist, unter Zuhilfenahme der Engel erschaffen, daß sie mit ihm erschaffen und ihm bei der Erschaffung desselben Genossen seien? Aber das sei ferne von Gott, daß er die Engel oder (überhaupt) eines seiner Geschöpfe bei der Erschaffung des Menschen oder von etwas anderem sich selbst zu Genossen nehme. Wenn er das täte, würde er da nicht einem gleichen, der sich Tiere machte und dabei ein vornehmes hohes Kunstwerk formen wollte und dann zu den Tieren sagte: Wohlan, auf! daß wir augenblicklich (etwas) formen! Es wundere sich keiner über dieses Gleichnis, denn die Engel sind davon, mit Gott erschaffen zu können, noch weiter entfernt, als die Tiere davon, auch nur einen Augenblick mit dem Former (Modelleur) formen zu können. Übrigens erwähnt die Schrift die Erschaffung der Engel in den sechs Tagen gar nicht, damit nicht ihre Erwähnung für unwissende Leute eine Veranlassung sei, sich einzubilden, dieselben seien Genossen Gottes bei der Schöpfung des Menschen. Jenes Wort hat also der Allerhöchste demzufolge nicht zu den Engeln gesprochen, sondern zu seinem Sohne, welcher sein Wort genannt wird. Denn er ist aus ihm und durch den Heiligen Geist ohne Schmerz erzeugt, welch beide ewig sind, wie der Prophet David sagt:
Ps. 32. 6. „Durch das Wort des Herrn ist die Erde erschaffen und durch den Geist seines Mundes all ihre Kraft.“ Dieses bestätigt der Evangelist Johannes im Evangelium
S. 103. über den ewigen Sohn, der Gott von Gott ist, indem
Io. 1, 1–3 er sagt: „Im Anfange war das Wort, und das Wort war immer bei Gott, und das Wort war immer Gott. Dieses war immer am Anfang bei Gott; alles ist durch dasselbe gemacht, und durch etwas anderes als ihn ist nichts gemacht.“ Siehst du nicht, daß er ihn Wort nennt und sagt, daß er Gott ist? Und dieses Wort,
Hebr. 1, 2. 3. durch welches alles gemacht ist, nennt Mâr Paulus Sohn und sagt, daß Gott durch dasselbe die Zeiten gemacht hat. Auch nennt er diesen Sohn das Licht des Ruhmes Gottes, um die Menschen zu belehren, daß er immer mit Gott war, wie das Licht der Sonne immer bei der Sonne ist.

17. Jakob, der Sohn Isaaks, des Sohnes Abrahams,

sagt in der Thora zu seinen beiden Frauen: „Zu mir Gen. 31,3–7. 13.
ist der Engel des Herrn gekommen und hat zu mir gesprochen: Kehre zurück in dein Land und in das Haus deines Vaters. Ich habe gesehen, wie schlecht dein Oheim an dir gehandelt, und ich lasse nicht zu, daß er dich betrügt. Ich bin der Gott, welcher in Bethel dir erschienen ist, und dem du einen Altar gebaut und ein Gelübde gelobt hast.“ Wer ist dieser, welcher der Engel Gottes ist und betreffs seiner selbst gesagt hat, daß er der Gott ist, welcher dem Jakob erschien, und dem Jakob einen Altar baute und ein Gelübde gelobte, wenn nicht der ewige Sohn, welcher der große Wille genannt wird, wie Isaias sagt? Gott spricht auch in der Thora: „Adam ist geworden wie Gen. 3, 22.
einer aus uns“, und er sagte es nur zu seinem Sohne und seinem Geiste, denn ein jeder von beiden ist aus ihm und ihm gleich. Ferner sagt er betreffs der Menschen, welche den Turm in Babel bauten, daß die Menschen eine einzige Sprache hatten: „Auf! wohlan! Gen. 11, 7.
daß wir hinabsteigen und ihre Sprache dort zerteilen!“ Zu wem sprach Gott, daß er mit ihm hinabsteigen soll, um die Sprachen der Menschen zu zerteilen, wenn nicht zum Sohn und zum Geist, von denen jeder immer bei Gott war? Die Menschen sind immer in der Verschiedenheit der Sprachen geblieben, und niemand konnte dieses große Wunder mit Gott tun und die Menschen die verschiedenen Sprachen lehren und ihnen diese Weisheit eingeben außer sein Sohn und sein Geist. Und als Christus seine Jünger zu allen Völkern ausschickte, sandte er ihnen nach seiner Auffahrt in den S. 104.
Himmel lediglich den Heiligen Geist, daß er ihnen die Sprachen aller Völker lehrte. Dann gingen sie an die Enden der Welt, um alle Völker in seinen Dienst einzuführen.

18. Dies ist's, was wir an Zeugnissen der heiligen Schriften vorlegen zu sollen gemeint haben, um die Existenz des ewigen Sohnes zu beweisen, damit nicht unsere Darlegung zu lang werde und diejenigen belästige, welche sie lesen. Wir haben (nur) diese Zeugnisse angeführt, aber es gibt noch mehr (aus den) Schriften des Alten Testamentes, die uns gerade nicht gegenwärtig sind. Wir bitten aber einen jeden, dem dieses Buch zu Händen kommt, daß er Christus, unsern Herrn, für uns lobe für das Richtige, das wir getroffen, uns entschuldige für die Fehler, welche darin sind, den

Heiligen Geist für uns anrufe, daß er unseren Verstand erleuchte und einen jeden, der dieses unser Buch liest, zur rechten Erkenntnis der Herrschaftswürde (Gottes)
1. Cor. 2. 10. 11. führe, zu deren Bekenntnis keiner sein Herz verdemütigt, wenn er (der Heilige Geist) ihn nicht führt, wie Mâr Paulus sagt, damit er uns denjenigen zugeselle, welche in gleicher Weise in der Seligkeit des Himmelreiches sind, das den an Christus, den Sohn Gottes, Glaubenden bereitet ist. Ihm sei Lob und Preis und Erhebung mit dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

VIII.

S. 48. *Mîmar über den Tod Christi, und daß wir, wenn wir sagen: „Christus ist für uns gestorben", damit lediglich behaupten, der ewige, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugte Sohn sei derselbe, welcher für uns gestorben ist, (aber) nicht in seiner göttlichen Natur, sondern in seiner menschlichen Natur, und wie dieser Tod zu verstehen ist, und daß er nur in der Weise vom ewigen Sohn ausgesagt werden darf, wie ihn die Orthodoxie von ihm aussagt — verfaßt von dem theologischen Lehrer Theodorus, Bischof von Charrân.*

1. Bei den Leuten der Wahrheit ist der Verstand lebendig, und es ist ihm Einfachheit und Einschränkung eigen. Seine Einfachheit und Einschränkung sind eine Folge der Entschlossenheit sowohl seines Willens als seiner Erkenntnis, indem sich (diese) Entschlossenheit in einer solchen Erkenntnis bewegt, in welche keine Unwissenheit gemischt ist, und in welcher der Intellekt infolge des göttlichen Lichtes wohnt, welches ihn erleuchtet und ihm die Wahrheit der Dinge zeigt infolge seiner guten Gesinnung. Nun trifft sich aber, daß die Dinge, auch jedes für sich allein gestellt, nach ihren (verschiedenen) Gesichtspunkten in sich einen Widerspruch tragen. So findest du in einem Lehrsatz der Leute der Wahrheit einen Widerspruch, indem du siehst, wie sie sagen „ja", und doch auch „nein" bei einer und derselben Sache. Ihr Verstand betrachtet nämlich aufmerksam die Dinge, trennt ihre Gesichtspunkte auseinander und stellt jeden einzeln, um ihn zu

beschauen, greift dann das, was für ihn eine Eigenschaft in irgendeiner Beziehung ist, heraus und belegt ihn mit dieser Eigenschaft; alsdann greift er eine (solche) Eigenschaft heraus, welche der ersteren in einer anderen Beziehung entgegengesetzt ist, und behandelt sie in der Weise,[1] daß er sie mit der ersteren in Beziehung setzt und nicht beiseite läßt, sondern die eine Eigenschaft auf die entgegengesetzte zurückführt und mit ihr in Zusammenhang bringt und so die Erkenntnis der Wahrheit der Dinge zusammenhält und alle ihre Eigenschaften vereinigt. Wenn nun die Unwissenden den Lehrsatz dieser hören und darin einen Widerspruch sehen, an welchem ihr Verstand stutzig wird, so hat ihr Herz daran keine Befriedigung. Sie spotten und lachen über jene, indem sie sich über ihre (vermeintliche) Gottlosigkeit freuen. Dies ist aber für sie eine Fessel und ein Fallstrick vom Satan, der sie mit seinem Truge verfolgt, um ihre Seelen zu verderben.

2. Was aber die Leute der Lüge betrifft, so ist ihre Gesinnung schlecht, ihr Verstand tot, und es gibt
nicht einen einzigen von ihnen, der den Dingen gegen- S. 89.
über nicht eine eigensinnige Stellung einnimmt. Wenn er von einem Dinge *eine* Eigenschaft herausgreift, von welcher er nicht die Meinung hat, daß es für dasselbe (auch noch) eine jener entgegengesetzte Eigenschaft in einer anderen Weise geben könne, und wenn er — aus Mangel des göttlichen Lichtes, welches das Leben des Verstandes ist — das Ding nicht so behandelt,[2] daß er von einer Eigenschaft auf ihr Gegenteil übergeht, indem er alle Gesichtspunkte des Dinges auseinanderhält und sie Punkt für Punkt durchgeht und dann auf jenes Ding eine von den Eigenschaften anwendet, wenngleich sie dem entgegengesetzt ist, was ihr gebührendermaßen unter jedwedem Gesichtspunkte zukommt, — so enthebt er sich der Aufgabe, es genau durchzugehen und sich seiner Erkenntnis zu widmen; er gleicht vielmehr einem Steine, der mit rasender Geschwindigkeit infolge seiner Schwere herunterfällt, da er nicht die Kraft hat, sich selbst von seinem Freiwerden zurückzuhalten.

[1] Wörtlich: „Es geschieht mit ihm eine Bewegung" d. i. eine Denkoperation; ḥaraka „Bewegung" ist hier im Sinne des syrischen nebha „motio, cogitatio mentis" genommen.

[2] Wörtlich: „wenn mit ihm keine solche Bewegung geschieht . . ."

3. Wieso denn das? — Die Orthodoxie sagt betreffs Gottes, daß er einer in der Natur und drei in den Personen ist, und nachdrücklichst redet sie von *einem* in einer Beziehung und von dreien in einer anderen Beziehung, und ihr Verstand akzeptiert dieses. Wenn die Unwissenden nun hören, daß *ein* Gott drei(fach) sei, so meinen sie, dies sei eine Behauptung, wovon ein Teil den anderen aufhebe, und sie sei niemals richtig.

Die Lüge umschließt[1] in den meisten Dingen die Wahrheit und kümmert sich bei ihrer Opposition gegen die Wahrheit nicht um das Einzelstehende,[2] sondern sie trennt von der Wahrheit Worte ab, von denen jedes dem anderen und aus diesem Grunde auch der Wahrheit widerspricht, obwohl doch die Wahrheit nicht mehrfach und nicht sich selbst entgegen ist. Dagegen vervielfältigt sich die Lüge und ist bei ihrer Opposition gegen die Wahrheit mit sich selbst im Widerspruch. Sie stellt jene Lehre, welche, wie gesagt, die Orthodoxie betreffs Gottes ausspricht, zwischen zwei andere, von welchen eine jede der anderen widerspricht und alle beide der Wahrheit der Orthodoxie widersprechen. Beide Lehren sind dir erklärlich, wie schon erwähnt, aus dem Eigensinn des Verstandes der Leute der Lüge. Eine davon ist die Lehre des Arius, daß (nämlich) Gott dreifach in den Personen und dreifach in den Naturen sei, indem er „drei“ sagt in einer Beziehung, mit welcher er die andere Beziehung mitunterlaufen läßt, und von ihr ebenfalls „drei“ sagt. Die andere ist die Lehre des Sabellius (Sâbîlûs), daß (nämlich) Gott einer in der
S. 50 Natur und einer in den Personen sei. Somit läßt er die beiden Beziehungen zu einer zusammenfließen und kann die Bedeutung der Gegensätzlichkeit leider nicht verstehen und wird gerade so wie sein Genosse.

4. Die Orthodoxie sagt von Christus, daß er *eine* Hypostase und zwei Naturen ist, und sie behauptet damit, daß er einer ist in einer Beziehung, und sagt, daß er zwei ist in einer anderen Beziehung, und ihr

[1] D. h. die Lüge stellt die Wahrheit zwischen zwei falsche Extreme.

[2] D. h. die Leute der Lüge kümmern sich nicht darum, ob etwa eine einzeln stehende Behauptung (z. B. „Gott ist einer“ bezw. „Gott ist dreifach“) für sich allein auch schon richtig ist je nach dem verschiedenen Gesichtspunkt (der Wesenheit bezw. der Person), sondern werfen beide Behauptungen zusammen und erklären sie als einen Widerspruch in sich selbst.

Verstand findet dieses für ganz recht, und ihr im Heiligen Geiste lebendiges Herz ist davon (von dieser Wahrheit) durchtränkt. Ihre Lehre umschließen aber nun zwei andere, von welchen die eine der anderen widerspricht und beide zusammen der Wahrheit widersprechen. Die eine ist die Lehre des Nestorius, daß Christus zwei Naturen und zwei Hypostasen sei, und die andere ist die Lehre des Jakob,[1] daß Christus nur eine Hypostase und nur eine Natur sei. Beide Lehren sind Starrsinnigkeit, in welcher es kein Mittel gibt. Die Beständigkeit der Lehre der Orthodoxie aber ist offensichtlich.

5. Von der Vollbringung des Guten und des Bösen sagt die Kirche, daß Gott dem Menschen einen freien Willen erschaffen und ihm die Herrschaft gegeben hat, sich vom Guten und Bösen auszuwählen, was er will, um es auszuführen, und daß er ihn lehrte, daß er zu dem Endziel dessen kommen werde, was er sich davon wähle. Die wahre Lehre der Kirche umschließen zwei (andere) Lehren, von welchen eine der anderen widerspricht und beide der Lehre der Kirche widersprechen. Eine davon ist die Lehre derjenigen, welche sagen, Gott habe einen jeden Menschen geformt und gezwungen, (entweder) das Gute oder das Böse zu tun, und einen Teil als verworfen und den anderen Teil als glückselig erschaffen. Die andere Lehre ist die der Manichäer (al-Mânijja), indem sie Gott davon (von dieser Prädestination) fern sein ließen, aber in noch schlimmeres als dieses verfielen. Sie ersannen sich Satan als einen zweiten Gott ('ilâh) neben (dem wahren) Gott ('allâh) und machten Gott ('allâh) zur Ursache alles Guten und Satan zur Ursache alles Bösen. Aus diesem fielen sie so tief, daß sie sich in jegliche Gottlosigkeit verirrten und im Irrtum untergingen. Sie erfanden Altweibermärchen und bildeten sich Truggebilde ein. Eine jede dieser beiden Lehren ist Starrsinn, die in ihrer Art zurückzuweisen ist, da sie nicht auf das in der Mitte Liegende zurückgehen kann, was der rechte Weg davon ist.

6. Ebenso gibt es in dem uns vorliegenden Gegen- S. 51.
stande betreffs des Todes Christi zwei eitle verderbliche Lehren, welche die Lehre der Wahrheit darüber umschließen, und von welchen eine jede der anderen widerspricht und beide der Wahrheit widersprechen. Die eine ist die Lehre des Nestorius, welcher meint, wenn

[1] Siehe S. 116 Anm. 2.

man sage: „Christus ist für uns gestorben“,[1] so bedeute das nur, daß für uns ein Mensch, vollständig in unserer Natur wie wir, gestorben, und daß dieser Mensch nicht der ewige Sohn Gottes sei, der für uns Mensch geworden ist. Die andere Lehre ist die des Jakob, welcher meint, wenn man sage: „Christus ist gestorben“, so bedeute dies nur, daß der ewige Sohn in seiner göttlichen Natur gestorben sei. Die Lehre der Orthodoxie aber liegt dazwischen mit reinem, lauterem Lichte. Denn wenn sie sagt: „Christus ist für uns gestorben“, so will sie damit nicht sagen, daß ein Mensch, ganz so wie einer aus uns, noch daß der ewige Sohn in seiner göttlichen Natur für uns gestorben sei, sondern sie meint vielmehr nur, daß der ewige, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugte Sohn für uns gestorben ist nicht in seiner göttlichen Natur, sondern in seiner menschlichen Natur, welche er vom Heiligen Geiste und aus Maria, der Jungfrau, angenommen hat. Denn wenn derjenige, welcher für uns gestorben ist, bloßer Mensch wäre, wie Nestorius sagte, so gäbe es somit für uns keine Erlösung,[1] weil es lediglich für (jenen) Menschen gereicht hätte, sich selbst zu erlösen. Wie könnte denn auch der eine Mensch ein Lösegeld für alle Menschen sein? Wenn Gott nur diesen Menschen dem Tode überliefert hätte zur Aufrechterhaltung seiner Gerechtigkeit, und damit er (selber) nicht ein Spielzeug und sein Gesetz umsonst sei, (was der Fall wäre,) wenn er dasselbe den Menschen auferlegen, aber die Rechtfertigungen[2] desselben nicht verlangen würde, während er doch im Gegenteil keinem eine Sünde verzeiht, außer von ihm (die Übernahme) jegliche(r) Strafe zu fordern, die nach den Bestimmungen des Gesetzes über ihn verhängt ist, so wäre dies nicht gerecht, da jeder Mensch es Gott schuldig ist, beschimpft, gegeißelt, gekreuzigt, getötet und mit jeder Art von Strafen behaftet zu werden, die im Gesetze mehrfach und unzähligemal für die

[1] Vgl. Cyrill. Alex. Ep. 1 (Migne 77, 37 C): *Εἴπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς οὔτε Υἱὸς ἀληθῶς, οὔτε μὴν φύσει Θεός, ἄνθρωπος δὲ ψιλὸς καθ' ἡμᾶς, καὶ θεότητος ὄργανον, σεσώσμεθα μὲν οὐκ ἐν Θεῷ πάθει, ἑνὸς δὲ μᾶλλον τῶν καθ' ἡμᾶς τεθνεῶτος ὑπὲρ ἡμῶν.* — Ders., Quod unus sit Christus (Migne 75, 1268 CD): *Φάσκοντές γε μήν, οὐκ αὐτὸν γενέσθαι σάρκα τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον, ἤτοι γέννησιν ὑπομεῖναι τὴν κατὰ σάρκα ἐκ γυναικός, ἀναιροῦσι τὴν οἰκονομίαν κ. τ. λ.* — Ibid. 1273 B; Athanas. Or. c. Arian. II 70 (Migne 26, 296).

[2] Vgl. V 4. 5 und S. 171 Anm. 1 und 2.

Sünden bestimmt sind. Dann wäre ein jeder, der an den Tod Christi glaubt, (dennoch) vor all diesem nicht bewahrt infolge davon, daß Christus es für ihn auf sich genommen hat, wenn eben der, welcher es auf sich nahm, ein bloßer Mensch war. Denn dieser Mensch S. 52
ist unserer Gesamtheit nicht so vollwertig, daß seine Leiden eine Genugtuung des Gesetzes für die Strafen sein konnten, welche wir insgesamt Gott schuldig sind. Wenn aber Gott durch die Auslieferung jenes Menschen in den Tod die Aufrechterhaltung seiner Gerechtigkeit nicht gewollt und sein Gesetz, das er den Menschen auferlegte, hinfällig gemacht hätte, indem er die Rechtfertigung desselben seitens der Menschen durch Übernahme der rechtmäßig eigentlich ihnen gebührenden Leiden jenes einen Menschen nicht verlangte, und wenn ihm noch ein (anderer) Weg zur Vergebung der Sünden, ohne diese Bestrafung, zu Gebote gestanden wäre, so wäre die Auslieferung jenes Menschen in den Tod und in jene Leiden (erst recht) etwas Vergebliches gewesen, und Gott wäre nicht frei davon, ein Spielzeug zu sein nach allen beiden Beziehungen, — er, dem Preis gebührt und der darüber erhaben ist.

7. Nestorius kennt jedoch das Geheimnis Christi nicht, noch den Grund der Menschwerdung und der Leiden und des über Christus gekommenen Todes und unterläßt es, dem Heiligen Geiste gläubig zu folgen, da seinem Verstande die Kenntnis von dem wahren Sachverhalt des Geheimnisses verborgen ist. Dies ist etwas, was ihm an Kenntnis entgeht und seinem fleischlichen Verstande ferneliegt. Er sagt, daß es nicht angehe, daß der ewige Sohn gekreuzigt werde, noch daß er sterbe. Wenn er verständig wäre, müßte ihm schon jener Urteilsschluß genügen, welcher, gegen ihn (zeugend), daraus hervorgeht, daß seine Lehre folgerichtig Gott zu einem Spielzeug und zu etwas Eitlem macht, wenn er denjenigen, welcher für uns gestorben ist, einen bloßen Menschen sein läßt. Aber es ist kein Schaden, wenn wir ihn außerdem auch den Unrat erkennen lassen, welcher seiner Lehre anhaftet; vielleicht wendet er sich (dann davon) ab, wenn er den Unrat sieht, der ihn von allen Seiten umgibt. Gib mir Aufschluß, Nestorius, über diesen Menschen, welcher gekommen ist, um für uns zu sterben! Es gibt doch nur eines von vier Dingen: entweder hat Gott ihn damit beauftragt, oder ihn darum ersucht, oder ihn

dazu gezwungen, oder er hat sich selbst dazu freiwillig verstanden oder es sich dreist herausgenommen, ohne darüber Gott zu Rate zu ziehen.

S. 53. 8. Wenn jener Mensch beauftragt war, für uns zu sterben, dann gebührt ihm unserseits kein Lob, denn er hat sich dann selber zum Tode nur genötigt herbeigelassen aus Furcht vor Ungehorsam gegen Gott, damit ihn nicht von seiten Gottes Strafe (dafür) träfe. Wer aber so geartet ist, der ist kein Erlöser für andere, weil sein Bemühen nur dahin geht, für sich selbst Rettung aus der Strafe zu suchen, vor welcher er sich hütet, daß sie ihn (nicht) trifft, falls er Gott den Gehorsam versagt.

9. Wenn jener Mensch von Gott dazu ersucht wurde, freiwillig für uns zu sterben, so ist dies etwas, was in Gott die Schwäche einführt, insofern dann Gott uns nicht anders als durch diesen Menschen erlösen konnte. Wenn dieser wollte, so würde Gott nicht mithelfen (an der Erlösung), indem er ihn ja darum ersucht, für uns zu sterben,[1] und wenn er es Gott verweigerte, so wäre Gott (überhaupt) unfähig, uns zu erlösen und würde (= müßte) davon abstehen. Dieser Mensch würde uns also sich verpflichten, daß wir nebst Gott (auch) ihm danken bei der Lobpreisung dafür, daß er mitsamt Gott uns erlöste, und daß wir ihn hiermit Gott ebenbürtig machen. Wenn du bei der Sache recht zusiehst, so ist dieser Mensch gemäß deiner Lehre, o Nestorius, (sogar) des Dankes weit würdiger als Gott — der Gebenedeite! — da Gott unsere Erlösung nur wünschte, jener aber diese gleich ihm (auch) wünschte und (dazu) Leiden und Prüfungen auf sich nahm, was Gott nicht tat.[2] Dieses alles ist aber das Häßlichste, was es gibt, da wir dann einen Menschen im Vorzug mit Gott übereinstimmend und darin ihm ebenbürtig machen, der darüber erhaben ist.

10. Wenn jener Mensch von Gott dazu gezwungen war, für uns zu sterben, so hat derjenige, welcher für uns aus Zwang gestorben ist, uns auch nicht losgekauft aus den Sünden, welche wir selber freiwillig begangen und wofür wir den Tod verdient haben, und er ist für

[1] Ergänze: und folglich wäre es diesem überlassen, ob er uns erlösen wollte oder nicht.

[2] Vgl. gr. 12 (Migne 97, 1536 B): *Τούτῳ (τῷ ἀνθρώπῳ) καὶ τὴν εὐχαριστίαν τῆς ἡμῶν σωτηρίας προσφέρειν ὀφείλομεν, ἐπειδὴ αὐτός ἐστιν ὁ εὐεργέτης τοῦ γένους ἡμῶν.*

uns kein Erlöser. Würde Gott damit sich begnügen, einen Tod, welcher nicht freiwillig ist, als Lösepreis für unsere Sünden gelten zu lassen, so hätten für ihn auch die Stiere und Lämmer einen Wert gehabt, welche im Alten Bunde für die Sünden geopfert wurden und in der Zeit vor Christus, der wahrhaft die Sünden vergab, vorgeschrieben waren. Jene (Opfertiere) wären hierzu (zur Sündenvergebung) geeigneter gewesen als dieser Mensch; denn wenn es für ihn eine zwingende Notwendigkeit war, getötet zu werden, so hatte er ohne Zweifel Gott beleidigt, der ihn dann in seinem Zorne S. 54.
gegen ihn dazu gezwungen hat. Derjenige aber, welcher so geartet ist, kann nicht ein Opfer für Gott sein. Er ist vielmehr in den Augen Gottes ein abscheulicher und verworfener Unrat.

11. Wenn aber dieser Mensch freiwillig sich dazu verstanden hat, für uns zu sterben, ohne mit Gott darüber zu Rate zu gehen, so war er gegen Gott ein Rebell, da er, als eines seiner Geschöpfe, sich etwas herausnahm, wovon er nicht wußte, ob es mit Gott(es Willen) in Übereinstimmung stehe, oder ob er damit einverstanden sei. Und dies ist für ihn doch genug, daß er Gott vom Bereiche der Erlösung frei und ledig macht.[1]

12. Wir hören Christus sagen: „Mir ist die Herr- Mt. 28, 18.
schaft über Himmel und Erde verliehen.“ Du aber meinst, o Nestorius, daß derjenige, welchem sie verliehen ist, ein Mensch sei, weil es für den ewigen Sohn nicht gezieme, beschenkt zu werden. Falls sich die Sache so verhält, wie du vorgibst, dann ist jener Mensch nur auf eine von zwei Arten ein Beschenkter. Entweder hat es ihm Gott als Entgelt für die Leiden und den Tod ausbedungen, welche ihn für uns betroffen haben, indem er ihn darum anging, sich für uns denselben hinzugeben, oder Gott hat jenen Menschen als würdig erachtet, mit der Macht über Himmel und Erde beschenkt zu werden, indem er sah, daß er ihm willfahre und sich zu dem bereit zeige, was er wollte. Wenn jenem Menschen diese Macht bedingungsweise für seinen Tod versprochen war, so ist er ein Genötigter und kann nicht Erlöser sein, weil er (in diesem Falle) nicht für uns und nur seinetwillen gestorben ist, indem

[1] D. h. dies sollte doch genug sein, um den Nestorianer zu widerlegen, wenn er mit seiner Lehre zu solchen Konsequenzen kommt, daß er Gott das Erlösungswerk absprechen muß.

er sich jene Macht erworben hat in der Hoffnung, welche ihn Gott hatte begehren lassen, und wir haben so von seiner Seite gar keinen Nutzen. Und wenn jenem Menschen diese Macht verliehen wurde, weil ihn Gott dessen für würdig erachtete wegen seiner Bereitwilligkeit zum Tode, als ihn Gott darum anging, ihn für uns auf sich zu nehmen, und wenn er ihn also beschenkte nach Art eines Übereinkommens, so sollten gerechtermaßen wir und die Engel nicht zu Gott beten und nicht ihn um etwas anflehen, weil er ja seine ganze Macht jenem Menschen geschenkt hat, Gott auch (gewiß) nicht die Beschenkung desselben reut, so daß er sie etwa wieder zurücknimmt, und weil er nicht bei seiner
S. 55. Übereinkunft Betrug übt. Dann ist aber die notwendige Folge, daß ein jeder von uns, der zu Gott betet, Gott erzürnt; denn Gott sagt zu demjenigen von uns, der betet: Gehe weg von mir und erhebe dein Flehen zu demjenigen, welchem ich meine ganze Macht überlassen habe. Damit macht aber Gott (doch zugleich) mit dem, was er jenem Menschen verliehen hat, ein Ende. Denn wenn Gott diesem Menschen die Macht über Himmel und Erde gegeben hat, und Gott ein solcher ist, der diese Macht ebenso ausübt wie jener seine Macht, so ist dies ein Geschenk, welches keine wirkliche Existenz hat, und wir sehen also jenen Menschen daraus nicht den geringsten Nutzen ziehen.

13. Wenn du auch, o Nestorius, daran gehst, dich dagegen zu wehren, daß du Gott deine Anbetung und deinen Dienst verweigerst und sie auf jenen Menschen überträgst mit Umgehung Gottes, so ist dein Bemühen doch umsonst: während du Gott damit zu ehren verlangst, daß du von ihm den Tod fernhältst, kommst du doch dazu, ihm seine ganze Macht zu nehmen und in ihn die Schwäche einzuführen, indem du ihn nämlich so behandelst, als ob er seine Geschöpfe nur dadurch erlösen könnte, daß er hierzu jenen Menschen in Dienst nimmt, der, wenn er es wollte, auf das an ihn gestellte Ersuchen (auch) nicht eingehen würde, und so wäre dann unsere Erlösung ihm (Gott) unausführbar und unmöglich.

14. Es ist von dir verwunderlich, daß, indem
Is. 42 8. du Gott beim Propheten sagen hörst: „Ich gebe keinem meine Herrlichkeit“, und siehst, wie Christus
Mt. 16 27. sagt: „Der Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters“, du es dennoch für gut finden

magst, zu behaupten, dieser Menschensohn sei nicht der ewige, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugte Sohn, welcher unseretwillen in der Zeit sich seiner Herrlichkeit entledigte, indem er Knechtsgestalt annahm. Als er aber seinen Wandel in Bekämpfung des Satans, unseres Feindes, und in Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu ihm vollendet hatte, nahm er (wieder) an, was er von seiner Herrlichkeit abgelegt hatte, und brachte dies wieder an seinen Platz. Es ging weder die Verehrung unserseits und seitens der Engel noch der Kult (die Anbetung) auf einen anderen über als auf denjenigen, der sie infolge des (ihm zukommenden) göttlichen Wesens verdiente. Er hat sie (die Herrlichkeit) aber bloß abgelegt zum Nutzen derjenigen, welche sich von ihm getrennt hatten, und um sie zu seiner Verehrung und zu seiner Anbetung hinzuzuziehen, die sie verlassen hatten, und die er immerfort verdient, und in welcher das Leben und das große Heil ist für diejenigen, welche sie ausüben. So sagt er ja
im Evangelium bezüglich des Schafes, welches sich aus S 56.
der Mitte der hundert verirrt hat: „Der gute Hirt ver- Lc. 15, 4.
läßt die neunundneunzig und geht fort, um das verirrte zu suchen, bis er es wieder zurückbringt.“ Jedoch verstehe ich nicht, wie du es noch für recht halten kannst, Gott seine Herrlichkeit zu nehmen und damit einen Menschen auszustatten, indem du bei deiner Aussage beharrst, es gehe nicht an, daß der ewige Sohn sterbe, wo du doch siehst, daß die Kirche (ausdrücklich) sagt: Nicht in seiner göttlichen Natur ist er gestorben, sondern in seiner menschlichen Natur, welche er vom Heiligen Geiste und aus der reinen Jungfrau
Maria angenommen hatte. Du fürchtest dich, wo doch Ps. 13, 5.
nichts zu fürchten ist, wie der Prophet sagt. Sofern du aber den (von mir verteidigten) Lehrsatz annimmst, kann derjenige, welcher für uns gestorben ist, nicht ein Mensch sein so, wie du vorgibst. Dieses ist für dich genügend zur Widerlegung dessen, was du sagst. In dem Inhalte davon[1] liegt wahrlich für denjenigen, dessen Absicht nicht Heuchelei ist, eine beachtenswerte Lehre, welche ihn überzeugt, daß das Richtige in der Orthodoxie ist.

15. Was aber dich betrifft, Jakobit, Ungebildeter, Aufgeblasener, so wünschte ich, daß du es merktest,

[1] Wörtlich: „in dem, was unter ihm ist“.

wie du mit deiner Roheit zu einem solchen Ende kommst, zu welchem die Tiere nicht kommen, und mit deiner Frechheit gegen Gott zu einem solchen Ausgang, dessen der Teufel und seine Scharen unfähig sind, insofern du behauptest, Gott sei in seiner göttlichen Natur gestorben. Weißt du denn nicht, Unseliger, daß die göttliche Natur einfach ist, und daß ihr Tod, falls es ihn geben würde — aber das sei ihr ferne! — nur ein Vergehen von ihr und ein Zunichtswerden wäre? Wenn aber die göttliche Natur verginge und zu nichts würde, dann wäre sie nicht ewig, sondern würde aus dem Sein in das Nichtsein übergehen, und sie müßte so geartet sein, daß sie einen hätte, der sie in den Übergangszustand brächte und der sie (auch) erschaffen hätte. Dann wäre sie nach unserer Ausdrucksweise erzeugt von einem Schöpfer, der ein anderer wäre als der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Denn es gibt nichts, das vom Sohne als etwas in seiner göttlichen Natur ihm Natürliches ausgesagt wird, außer es wird auch vom Vater und vom Geiste ebenso wie von ihm ausgesagt. So kommst du, während du trachtest, dich der Erlösung im Tode dieses ewigen Sohnes zu rühmen, doch dazu,
S. 57. die ganze Gottheit abzuschaffen und ohne einen Gott zu werden. Du entkleidest den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist der Würde der Gottheit und der Ewigkeit und machst sie dir selber gleich. Pfui! Deine Unwissenheit mißhandelt sie nicht, sondern verunstaltet sie vielmehr durch die Abscheulichkeit deiner teuflischen Bosheit. Es wäre für dich — bei meinem Leben! — besser, wenn du ein Wahnsinniger wärest, der niedergeworfen wird, statt daß der Satan deine Zunge so ganz und gar beherrschte und dir aufbürdete, Gott mit hochmütiger Verachtung zu begegnen, mit jener Lüge nämlich, die darin besteht, daß jene Erlösung, deren du dich in deiner Behauptung, Gott sei gestorben, rühmest, gleichzeitig von dir verneint wird, indem du sagst, der Tod habe für ihn lediglich in seiner göttlichen Natur stattgefunden. Denn wenn es so ist, dann ist der ewige Sohn vergangen und verschwunden und zu nichts geworden, wie wir schon sagten, und die menschliche Seele, welche er hatte, ist gefesselt in der Hölle und gefangen in den Kerkern der Finsternis und bleibt dort gebunden in Ewigkeit; und sein Leib ist verfallen und zur Verwesung gekommen und zum Verschwinden und zur Auflösung und hat keine Auferstehung.

Dies wäre ohne Zweifel aus dem Leib und der Seele geworden, wenn Gott für uns in seiner göttlichen Natur gestorben wäre. Er wäre vergangen und zu nichts geworden. Und das sei ferne von ihm!

16. Es ist doch verwunderlich, daß der ewige Sohn vom Himmel herabgekommen und, mit dem Verlangen, uns zu erlösen, Mensch geworden und dann — deiner Lehre zufolge — untergegangen sein soll, ohne seine (eigene) Seele und seinen (eigenen) Leib zu erlösen noch auch uns. Denn wenn die Seele Christi noch in der Hölle weilt und sein Leib in Verwesung gekommen ist, dann haben auch wir in Ewigkeit keine Hoffnung auf die Auferstehung.

Du bringst das Bemühen (Werk) des ewigen Sohnes in den Verdacht der Nutzlosigkeit, o Jakobit! Und wenn du es doch bei der Enttäuschung beließest! Aber du bringst über ihn die größte Vernichtung — Gott verfluche dich! —, was die größte Verblendung von dir ist und das Abscheulichste, was vor deinen Augen ist.

17. Wenn du aber, Jakobit, der Meinung bist, mit deiner Behauptung, Christus sei gestorben, wolltest du nicht sagen, daß der ewige Sohn in seiner göttlichen S. 58.
Natur gestorben sei, sondern daß die aus der Gottheit und der Menschheit zusammengesetzte Natur, die du aus dir selbst als ein Idol erfindest, dem du dienest und das du Christus nennst, das sei es, was für uns gestorben ist, so wehe dir und abermals wehe! Wie fällst du doch von einer Sünde in eine andere, wie es außer ihr keine gibt, und gerätst aus einer Finsternis in die andere! Weißt du denn nicht, daß, wenn es für diese von dir angenommene, aus der Gottheit und der Menschheit zusammengesetzte Natur einen Tod gibt, ihr Tod die Auflösung ihrer Zusammensetzung ist? Die Auflösung ihrer Zusammensetzung ist aber die Trennung der Gottheit und Menschheit in ihre beiden Teile, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Die Trennung der Seele vom Leibe heißt aber nicht der Tod der Seele, sondern man heißt sie den Tod des Menschen, der aus der Seele und dem Leibe zusammengesetzt ist. Ebenso trennte sich die Gottheit von der Menschheit, als — nach deiner Annahme — jene aus Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur starb, und es war dies nicht der Tod Gottes, sondern der Tod jener zusammengesetzten Natur, welche Severus für dich erfunden und Christus genannt hat. Er machte Christus

zu einem anderen, als der ewige Sohn ist, und führte neben dem Dritten also einen Vierten ein, dem du dienen solltest, und der weder Gott noch Mensch ist. Und während du den Leuten aufbürdest, zu sagen: Gott ist gestorben, machst du dich selber frei von dem (Bekenntnis des) Tode(s) Gottes, und doch bleibt hinwiederum aus (deiner Ausrede mit) der Trennung der Gottheit und Menschheit Ähnliches an dir hängen, wie wenn du (ausdrücklich) sagst, Gott sei in seiner göttlichen Natur gestorben, das ist (die Konsequenz), daß die menschliche Seele in der Hölle gebunden ist. Gewiß, bei meinem Leben! Sie ward dort gebunden, da zufolge deiner Behauptung Gott von ihr sich entfernt hatte. Der Leib verging und löste sich auf in seine ganze Natur, und es gab keine Auferstehung, und die Leiden und der Tod Christi waren vergeblich, und es verblieb die Macht des Todes und der Hölle über ihn.

Dies ist die Vernichtung[1] der beiden Lehren, welche betreffs des Todes Christi von der Richtigkeit abweichen.

S. 59. 18. Es erübrigt noch, daß wir zur Wahrheit der Orthodoxie kommen, und so wollen wir also ihre Schönheit aufdecken und die Richtigkeit ihrer Lehrmeinung beweisen, welche ohne Zweifel die Lehre des Heiligen Geistes ist. Wenn die Orthodoxie sagt: „Christus ist gestorben", so will sie damit lediglich verstanden wissen, daß der ewige, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugte Sohn für uns nicht in seiner göttlichen, sondern in seiner menschlichen Natur gestorben ist. Christus ist nämlich nach ihrer Lehre der ewige, aus dem Vater vor den Zeiten erzeugte Sohn und verdient, Christus bloß insofern genannt zu werden, als er vom Heiligen Geiste und aus der Jungfrau Maria Mensch geworden ist, indem sie nämlich glaubt, daß dieser ewige Sohn nach seiner Menschwerdung zwei Naturen hat, eine göttliche und eine menschliche Natur. Denn er hat nicht aufgehört, Gott zu sein der (göttlichen) Natur nach, und er ist Mensch geworden der (menschlichen) Natur nach, ohne sich zu verändern, vielmehr ist er Gott geblieben, wie er es immer gewesen ist. Er, das ist dieser ewige Sohn, ist also jetzt vollkommener Gott und vollkommener Mensch und dabei ein und derselbe, nicht einer und ein anderer. Aus diesem Grunde wird von ihm

[1] Wörtlich: „die Niederreißung".

sowohl alles ausgesagt, was von Gott in seiner göttlichen Natur ausgesagt wird, als auch alles, was vom Menschen in seiner menschlichen Natur ausgesagt wird. Weil es aber eine Eigenschaft Gottes in seiner Natur ist, daß er nicht stirbt, so wird in Wahrheit von diesem ewigen Sohne ausgesagt, daß er nicht sterbe, und weil es eine Eigenschaft des Menschen ist, daß er stirbt, so wird in Wahrheit von diesem ewigen Sohn ausgesagt, daß er in seiner menschlichen Natur gestorben sei.

19. Die Jakobiten entgegnen jedoch: Wenn du meinst, der ewige Sohn sei in seiner menschlichen Natur gestorben und nicht in seiner göttlichen, so sagst du ja, er sei gestorben und sei nicht gestorben, und deine zweite Aussage hebt die erste auf. Du kommst also dazu, zu behaupten, der ewige Sohn sei nicht gestorben. Ebenso sagen sie bezüglich des aus der Jungfrau Maria Geborenen: Wenn wir, die Anhänger der Orthodoxie, behaupteten, daß der ewige Sohn aus der Jungfrau Maria nicht in seiner göttlichen Natur, sondern in seiner S. 60.
menschlichen Natur geboren sei, so sagten wir, der ewige Sohn sei aus Maria geboren und sei nicht geboren, und der Schluß unseres Satzes hebe seinen Anfang auf, und so laufe schließlich unsere Lehre darauf hinaus, daß der ewige Sohn nicht aus der Jungfrau Maria geboren sei. Dann schreien sie und sagen: Die Chalzedonenser meinen, der ewige Sohn sei nicht aus der Jungfrau Maria geboren und nicht gestorben, sie sind also Nestorianer.

20. Wir aber erwidern: Was hat euern Verstand, Jakobiten, den ihr von euern blinden Vätern ererbt habt, so stumpfsinnig gemacht und dem Tiere nahegebracht? Gib mir Aufschluß, du da! Wenn ich zu dir sage, der Mensch sehe mit seinen Augen und nicht mit seinen Ohren, behaupte ich da, ich hätte zu dir gesagt, der Mensch sehe und sehe nicht, und hebt der Schluß meiner Aussage ihren Anfang auf, und läuft mein Satz darauf hinaus, daß der Mensch blind sei?[1] Ich glaube das nicht. Und daß es nicht so ist, wie

[1] Vgl. gr. 4 (Migne 97, 1513 A): Ὥσπερ, παραδειγματικῶς εἰπεῖν, βλέπομεν τὸν Παῦλον δυνάμενον ὁρᾷν καὶ ἀκούειν καὶ λαλεῖν καὶ διαλογίζεσθαι· ἡ ὅρασις καὶ ἡ ἀκοὴ καὶ ἡ λαλιὰ καὶ ὁ διαλογισμὸς διάφοροί εἰσιν ἐνέργειαι, καὶ τούτων ἑκάστη ἄλλη παρὰ τὴν ἑτέραν· ἀλλ' ὁ Παῦλος μία ἐστὶν ὑπόστασις, ταύτας ἔχων ὅλας τὰς τέσσαρας ἐνεργείας· ἀλλ' ὀφθαλμῷ μὲν ὁρᾷ, καὶ οὐκ ἄλλῳ τῶν τοῦ σώματος μελῶν· ἀκούει δὲ τῷ ὠτίῳ, καὶ οὐκ ἄλλῳ κ. τ. λ.

die Jakobiten sagen, das ist nicht verborgen, nicht einmal den kleinen Kindern, deren Sinne (noch) nicht für irgendeine Erkenntnis geübt sind. Wenn die Jakobiten meinen, daß man so nicht sagen dürfe, so kommen sie zur Behauptung, daß der Mensch mit seinen Ohren sehe, mit seinen Augen esse, mit seinen Füßen höre. Das ist aber doch nicht so, vielmehr wissen alle Leute, daß der Mensch mit seinen Augen sieht, nicht mit seinen Ohren, und sie sagen: der Mensch spricht mit seiner Zunge, nicht mit seinen Füßen, und behaupten deshalb (doch) nicht, der Mensch sei sprachunfähig. Ebenso wissen wir, daß der ewige Sohn aus der Jungfrau Maria in seiner menschlichen Natur, nicht in seiner göttlichen Natur geboren ist, aber es folgt daraus für uns nicht, daß wir sagen (müssen), der ewige Sohn sei nicht gestorben.

21. Wir haben nun des weiten und breiten gesprochen über diese Erklärung des Lehrsatzes und über die Gleichnisse und Vergleichungen für ihn, über den Wechsel seiner Gesichtspunkte und über das, was von ihm am Anfang und am Ende der Aussage steht. Wir haben bewiesen, daß die Wahrheit in ihm und das Richtige in der Lehre der Orthodoxie (enthalten) ist. Auch haben wir (bereits) zu einem jeden Vergleich von Gleichnissen für ihn, so, wie es eben ihm entsprechend ist, etwas aus der Lehre der heiligen Väter beigebracht, in drei Mîmars nämlich, die wir in syrischer Sprache
S. 61. abfaßten zum Lobe der Lehrmeinung der Orthodoxie und der Lehre des heiligen Mâr Leo, Bischofs von Rom. Dies ist es, was den Severus betrifft, der mit Recht zu seiner Zeit der Esel-Scholastiker genannt wurde wegen seiner Hartköpfigkeit und der Stumpfsinnigkeit seines Verstandes.

22. Wisse, daß die im vorhergehenden von uns ausgeführten Worte (auch) den Nestorius nicht überzeugen, der da seine lebendige Seele von der Erde abstammen läßt, und dessen Nahrung Erdenstaub ist, weil er nichts anderes als Irdisches annimmt und sein Herz — auch wenn es nur ein wenig wäre — nicht zum Himmel erheben will, um in der Lehre der geistigen Dinge fest zu sein, sondern der da zu uns sagt: Mein Verstand verfällt ja gar nicht auf diesen Tod, von dem ihr saget, daß wir ihn dem ewigen Sohne zumuten; denn der ewige Sohn ist Gott von Gott, gleich dem Vater und seinem Wesen. Wir aber erwidern ihm:

O Nestorius! Wir nehmen im Glauben an die Bücher des Alten und Neuen (Testamentes) lediglich wegen der unzählbaren und unberechenbaren Wunder, welche die Jünger, die diese Bücher uns überbrachten, im Namen Christi gewirkt haben. Wir begnügen uns, dir zu erwidern, daß das Evangelium sagt: „Das Wort ist Fleisch Io. 1, 14.
geworden“, das ist Mensch in der Weise, welche unserm Verstande einleuchtet, und wir sagen deshalb von ihm (dem Worte) alles aus, was man vom Menschen aussagt. Nun stirbt aber der Mensch, und so sagen wir vom ewigen Sohne aus, daß er gestorben ist, weil er Mensch ist. Und gleichwie wir wissen, daß er, indem er Mensch wurde, sich doch nicht verändert hat, und über ihn kein Verlust gekommen ist, ebenso sind wir dessen gewiß, daß er, indem er starb, nicht zu sein aufhörte, und daß über ihn keine Vernichtung gekommen ist. Ich weiß wohl, daß es dir nichts nützt, wenngleich es für dich notwendig wäre, dich davon überzeugen zu lassen, da du den Glauben an diese Bücher bekennst. Wir sagen dir ferner: Der ewige Sohn ist nur dadurch S. 62.
Mensch geworden, daß er eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib annahm vom Heiligen Geiste und aus der Jungfrau Maria, und daß er sich beide so machte, wie unser aller Seele und Leib ist, die wir haben. Ich halte nämlich nicht dafür, daß du die Möglichkeit (davon) dem ewigen Sohne ableugnest. Wir sagen: Gleichwie, wenn die Seele von einem aus uns sich vom Leibe trennte, gesagt wird, dieser Mensch, welcher jene Seele und jenen Leib hatte, sei gestorben, ebenso wird gesagt, daß, als die Seele des ewigen Sohnes von seinem Leibe schied, der ewige Sohn gestorben ist, insofern er Mensch ist, wie wenn einer aus uns stirbt. Über den ewigen Sohn kam daraus kein Verlust, vielmehr war er lebendig in seiner göttlichen Natur und war mit der Seele in der Hölle und mit dem Leibe im Grabe, und er ist es, welcher die beiden Getrennten[1] am dritten Tage vereinigte und ihre Zusammensetzung wieder herbeiführte so, wie sie bei ihm vor dem Tode war. Und gleichwie von unsereins, wenn seine Seele wiederkehrt, gesagt wird, der, welchem der Leib und die Seele zugehörte, sei auferstanden, ebenso sagen wir: Der ewige Sohn ist am dritten Tage von den Toten auferstanden, indem seine Seele in den

[1] Wörtlich: „die Trennung beider“.

Leib zurückkehrte und sich mit ihm vereinigte, so, wie wenn einer von uns aufersteht. In dieser Darstellung liegt Überzeugung für diejenigen, welchen es nicht lediglich um die Verneinung zu tun ist, und dem Nestorius gegenüber ist sie genügend, um seine Ableugnung dessen, was die Orthodoxie vom Tode des ewigen Sohnes in seiner menschlichen Natur lehrt, damit zurückzuweisen.

23. Nachdem wir nun hierüber gehandelt haben, müssen wir auch die Leute der Orthodoxie verteidigen mit einer These, in welcher Scharfsinn ist, und welche viele Dinge vereinigt, über die sie Fragen stellen, und die dem Verstande aller Menschen Gegenstände des Zweifels sind. Da ist es nun lediglich notwendig, den Tod des ewigen Sohnes aus seinem Menschsein verstehen zu lernen. Wer nämlich versteht, in welcher Weise er Mensch ist, dem ist es auch klar, in welcher Weise er gestorben ist. Durch das Verständnis (der Weise), wie er lebend war, gelangen wir zum Verständnis seines Todes. Wir sagen also: Der ewige Sohn ist lediglich dadurch Mensch geworden, daß er mit der Zustimmung des Vaters und des Heiligen Geistes seine Macht, die keine Grenze hat, beschränkte und sie in
S. 63. dem begrenzten Bereiche der Macht des Menschen zurückhalten wollte, die er in seiner Natur wahrhaft und vollkommen besaß und durchaus nicht verschmähte. Diese Sache ist bekannt, da über den ewigen Sohn keine Veränderung kommt, sowenig wie bei einem Menschen, der mit seiner Hand von einem Ende der Welt bis zum anderen zu werfen imstande wäre: wollte er mit seinem Wurfe nicht einmal eine Meile weit kommen,[1] so wäre dies keine Veränderung, die über seine Kraft käme, und kein Verlust. Vielmehr wirkt diese mächtige Kraft, die sich nach verschiedenen Weisen betätigen kann, in Gemäßheit der freien Willensentschließung. Jene Kraft aber, welche nicht nach freiem Willensentschluß tätig ist, ist Eigensinn oder eine schwächliche Kraft. Sie ist nicht anders als wie das Wasser: wenn es sich ausbreitet, kann es von selbst sein Ziel nicht erreichen; oder wie das Feuer: wenn es (mit etwas) in Berührung kommt, kann es nicht anders als in Brand stecken; und wie die vernachlässigte Sprache, welche der Verstand nicht zu regieren vermag: sie ist Verführung. Aber der ewige Sohn hat eine mächtige Kraft,

[1] Wörtlich: „das Maß einer Meile passieren".

über welche er verfügen kann, wie er will, weil er vollkommen Gott ist, und so wollte er, wie wir erwähnten, mit Einverständnis des Vaters und des Geistes seine Kraft, die keine Grenze hat, so weit einschränken, daß er sie im begrenzten Bereiche der natürlichen Kraft des Menschen zurückhielt, und zwar dadurch, daß er sich in den Schoß der Jungfrau Maria herniederließ bei der Verkündigung des Engels Gabriel. Und er wurde Mensch, nicht aber der Vater und der Geist, und darum sagt der Evangelist: „Das Wort ist Fleisch Io. 1, 14.
geworden.“

24. Wisse, daß dieser ewige Sohn so im Schoße der Jungfrau war wie die Kraft des Samens des Mannes im Schoße des Weibes, ausgenommen, daß der Sohn durchaus keinen Leib aus seinem (eigenen) Wesen hatte wie die Kraft des Samens. Es begegnete der Sohn, nämlich bei dieser Empfängnis, dem Samen der Reinen (Jungfrau) in ihrem Schoße, wie der Samen des Mannes und der des Weibes sich im Schoße des Weibes begegnen, und die Jungfrau Maria wurde mit dem ewigen Sohne schwanger und gebar, wie das Weib mit dem Samen des Mannes schwanger wird und ihn gebärt. Deshalb ist Maria wahrhaft die Gottesgebärerin, wie sie die Kirche lobpreisend nennt. Und gleichwie durch die Kraft des Samens des Mannes (, die schon) in seiner S. 64.
Natur (liegt), wenn sie im Mutterleibe mit dem Samen des Weibes zusammentrifft, der Natur selbst die Glieder gegeben werden, und für sie diese menschliche Gestalt gebildet wird aus derselben Materie, mit welcher sie aus dem Samen des Mannes und des Weibes hervorgeht und sich in jedes Glied verteilt, so, wie sie in ihm zu sein sich gehört, ebenso verteilte das Wort sich die Glieder aus dem Samen der reinen Maria, und es bildeten sich aus ihm für das Wort diese menschlichen Glieder, und es war in jedem jener Glieder und in der Seele, so, wie sich für ein jedes Ding davon gehörte, daß in ihm die Kraft der menschlichen Natur war. Und wie der Sohn schon am Anfange die Samenkörperchen (?)[1] erschuf und sie befähigte, bei der Zeugung auszufließen, so ist es der Heilige Geist, welcher dies in ihr (Maria) bewerkstelligte, indem er es für sie bluten ließ. Durch die Zubereitung und die Mitwirkung des Heiligen Geistes machte sich der Sohn

[1] al-'aśbāḥ pl. von šabḥ „corpus, quod eminus nigrum apparet; persona“ (Freytag).

jenen menschlichen Leib aus dem Samen, den die Reine durch das Wirken des Heiligen Geistes empfing. Durch die Mitwirkung des Heiligen Geistes verschmähte der Sohn dabei durchaus nicht den begrenzten Bereich der Kraft des Samens, und der Heilige Geist übernahm[1] dabei für den Sohn alles, was sonst die Kraft des menschlichen Samens bewerkstelligt.[2] Zu diesem allem erniedrigte sich der ewige Sohn nach dem Willen und mit der Zustimmung des Vaters und des Geistes um unserer Erlösung willen, so daß er sich in die Begrenzung eines Geschöpfes und in das Bedürfnis der Mitwirkung des Heiligen Geistes einordnete, dem er (doch) in der Wesenheit und in der Macht gleich ist. Deshalb sagen die heiligen Väter von Nizäa betreffs des ewigen Sohnes: Er ist Fleisch geworden vom Heiligen Geiste und aus der Jungfrau Maria, und ist Mensch geworden, und (sagen alles,) was wir sonst schon davon erwähnt, daß der ewige Sohn seine Macht eingeschränkt und im Zustande der natürlichen Macht des Menschen zurückgehalten hat. Mâr Paulus bestätigt dies, wenn
Col. 2, 9. er betreffs Christi sagt: „In ihm wohnte die Fülle der Gottheit dem Leibe nach", das heißt, derjenige, welcher in dem Leibe ist, ist eine vollkommene Person von der Gottheit, nur daß sie in ihm nicht genau so ist
S. 65. wie der Mensch, wenngleich sie voll und ganz in ihm
Phil. 2, 6. 7. ist. Ferner sagt er betreffs Jesu Christi: „Er war in der Gestalt Gottes und verschmähte dies nicht — als ob es ein Raub wäre —, (ihm) gleich zu sein; vielmehr beraubte er sich selbst und nahm die Gestalt eines Knechtes an." Dies ist ein Beweis für das, was wir gesagt haben, daß nämlich der Sohn seine Macht einschränkte und sie in dem Bereiche der natürlichen Macht des Menschen zurückhielt. In gleicher Weise bewirkte ja — bei meinem Leben! — seine Selbstberaubung und Selbstbestimmung, daß er im Zustande seiner Inkarnation zu jener Sache kam, derentwillen er Mensch geworden ist, indem er nicht tat, was Gott tut, sondern tat, was der Knecht tut, und die Kraft des Knechtes nicht verschmähte. Der geliebte, wesenhafte (substantielle) Sohn, der Knechtsdienstbarkeit und Gehorsam seitens der Geschöpfe verdiente, wurde ein gehorchender Knecht unsertwillen und gehorchte bis
ib. v. 8. zum Tode, wie Mâr Paulus sagt, und er blieb (dennoch)

[1] Wörtlich: „leitete, dirigierte".
[2] Wörtlich: „leitet".

Gott in seiner Natur gleich dem Vater und dem Geiste, wie er immer war. — Dies ist das Menschsein des Wortes, soweit es unserem Verstande erreichbar ist. Die Erkenntnis, die uns davon geworden ist, ist nicht einmal so viel, als einem Lichtstrahle gleicht, der in ein dunkles Haus durch ein Loch eindringt, wie durch das Loch einer Nadel, wenn es dem vollen Lichte der Sonne gegenübergehalten wird.

25. Wenn nun aber dieses das Menschsein des Wortes war, so ist sein Tod nur die Trennung seiner Seele vom Leibe. Und wenn der Sohn (Gottes) mit dem gleichen Maße an natürlicher Kraft im Leibe war, welches dem Leibe zukommt, als sich die Seele von ihm trennte, so war der Sohn auch in der Seele mit dem gleichen Maße an Kraft, welches der Seele ihrer Natur nach zukommt, als sie sich vom Leibe trennte, und beim ewigen Sohne[1] trat eine Trennung ein, ohne daß er bei der (gegenseitigen) Trennung der Seele und des Leibes sich selbst (von ihnen) trennte. Der Sohn war nämlich bei seiner Tätigkeit in der Seele noch mehr als das, was im Leibe ist, gleichwie die Kraft, welche der Seele ihrer Natur nach zukommt, wenn sie den Leib verlassen hat, mehr ist als die Kraft, welche dem Leibe seiner Natur nach zukommt, wenn die Seele ihn verlassen hat. Die Trennung des Sohnes[2] (in seiner Verbindung) mit der Seele und dem Leibe beruht auf derselben Weise, nach welcher, wie gesagt, der Tod sich notwendig vollzieht. Wir sehen nicht, daß die Trennung des Sohnes geschah als Folge der Trennung der Seele und des Leibes, sondern die Trennung der S. 66.
Seele und des Leibes geschah als eine Folge der Trennung des Sohnes.[3] Denn der Sohn ist die Hypostase

[1] Genauer ausgedrückt: in Christus. Es ist zu beachten, daß hier und im folgenden vom „ewigen Sohn“ in seiner hypostatischen Union mit der menschlichen Natur, d. i. von Christus die Rede ist. Die an und für sich schon dunklen Ausführungen des Verfassers werden also verständlicher, wenn wir überall da, wo nicht die göttliche Person des Logos allein in Betracht kommt, an Stelle von „ewiger Sohn“ Christus setzen.

[2] Genauer: die in Christus geschehene Trennung.

[3] Nach meiner Auffassung ist der Sinn folgender: Im Gottmenschen Christus ist eine Trennung erfolgt, aber nicht insofern, als ob sich die Hypostase des ewigen Sohnes von der menschlichen Natur in Christus getrennt hätte, die hypostatische Vereinigung mit der Menschennatur also aufgehoben worden wäre, sondern nur insofern, als sich innerhalb der angenommenen Menschennatur die Seele vom Leibe trennte. Unter letzterem Gesichtspunkte kann man

der Seele und des Leibes, und die Bewegung beider ist eine Folge seiner Bewegung. Dies geschah von seiten des ewigen Sohnes im Zustande seiner Inkarnation. Mit seiner göttlichen Natur aber war er in der Seele und im Leibe und in allem in gleicher Weise, denn er wird nicht umschlossen und hat keine Grenze in seiner göttlichen Natur, und kein Ort ist von ihm frei.[1]

26. Verwundere dich, o Christ, nicht darüber, daß wir sagen, der Sohn sei im Zustande seiner Inkarnation in der Seele mehr als das, was im Leibe ist,[2] während wir sagen, in seiner göttlichen Natur sei er in allem in gleicher Weise. Denn dies ist lediglich gerade so, wie wenn wir insgesamt sagen: Der Sohn ist an jedem Orte seiner göttlichen Natur nach in gleicher Weise; in dem aus der reinen Maria angenommenen Leibe ist er aber auf eine Weise, wie er in keinem Dinge ist. Dies ist nicht etwas, was über seine Natur ein Übel bringt, sondern der Tod vollzog sich notwendig am ewigen Sohne nur in dem Zustande seiner Inkarnation, und über seine Gottheit kam daraus kein Schaden von dem früher genannten Gesichtspunkte aus. — Gekrönt ist also die Orthodoxie, und leuchtend ist aufgegangen das Licht unseres Wortes (unserer Lehre), daß der ewige Sohn für uns in seiner menschlichen Natur gestorben ist und nicht in seiner göttlichen Natur.

27. Niemand wird leugnen, daß der ewige Sohn an jedem Orte ist samt dem Vater und dem Geiste, wenngleich er seine Tätigkeit in unterschiedlichen Maßen verteilte je nach der Verschiedenheit der (Kräfte) Maße der Seele und des Leibes und eines jeden menschlichen Gliedes mit Ausschluß des Vaters und des Geistes. Es befähigt ja die Gottheit ebenso ihre Natur, an jedem Orte in gleicher Weise zu sein, wenngleich ihre Tätigkeit sich nur dort äußert, wo sie es eben will, und in der Kraft und in der Art, welche sie in ihrer Weisheit will. Ein Zeichen dafür ist, daß ein jeder, der sich zum Glauben bekennt, sowohl sagt, Gott sei an jedem

dann als Folgerung von einer Trennung in Christus, dem Gottmenschen, bezw. wegen der communicatio idiomatum im „ewigen Sohne" reden.

[1] Abû Qurra macht einen Unterschied zwischen der Gegenwart des Gottessohnes in allen Dingen als Gott und zwischen seiner Gegenwart in der angenommenen menschlichen Natur als Hypostase.

[2] D. i. als Hypostase ist der Gottessohn in der Seele mehr als die „Menschheit" das das Wesen des Menschen bildende Prinzip im Leibe.

Orte, als auch, er zeige sich den Engeln auf dem Throne, und an einem anderen Orte als auf dem Throne zeige er sich ihnen nicht, so daß man fast dazu käme, zu meinen, der Thron sei seine Wohnstätte, und anderswo sei er nicht. Wenn er dem Moses im Dornbusche S. 67. erschien, so wissen wir alle, daß er sowohl im Dornbusche war als auch anderswo als im Dornbusche im Zustande der Umschließung (des Alls) in gleicher Weise. Und wenn er dem Moses in der Wolke zwischen den Cherubim über der Lade des Bundeszeltes erschien, so geschah es nicht, weil er etwa anderswo nicht gewesen wäre als in diesem Zelte, von wo aus er dem Moses erschienen war, sondern weil er dem Moses einen Ort bestimmen wollte, welcher für ihn ein Richtpunkt sein sollte in seinen Gebeten und bei den Weihrauchopfern und den Anrufungen und anderem, womit er sich Gott nahte, gleichwie er im Himmel für die Engel den Thron bestimmte, daß er für sie ein Richtpunkt sei, vor ihm Gott zu lobpreisen, auf daß sie sich nicht zerstreuten, wenn sie ihn an jedem Orte suchten, und ihr Aufenthalt nicht mannigfach und ihre Sache nicht geteilt sei, und damit er ihnen von jenem Orte aus seine Befehle zuerteile. Ähnliches finden wir vielfach in den Schriften, wenn wir sie gründlich studieren, und wir brauchen uns darüber nicht weiter zu verbreiten.

28. Was aber den ewigen Sohn veranlaßte, seine Macht nach dem Maße der natürlichen Macht des Menschen zu begrenzen und dies nicht zu verschmähen im Zustande seiner Inkarnation und die wahrhaftige menschliche Natur vom Heiligen Geiste und aus der Jungfrau Maria anzunehmen, so ist es (folgender Umstand): Er hat die menschliche Natur in Adam nach Gen. 1. 27. seinem Bild und Gleichnisse geschaffen, wie die Schrift sagt, aber der Satan war eifersüchtig gegen Adam und bewarf ihn mit Kot, bis er ihn zum Falle und ihn und seine Nachkommenschaft in den Tod und ins Verderben und zum Untergange brachte und sie mit der Sünde befleckte. Der Unwissende meint nun, daß dies über Adam nur infolge der Mangelhaftigkeit seiner Natur gekommen sei, nicht infolge der Erschlaffung seines freien Willens, und er läßt dessen Befleckung als einen Fehler über Gott kommen (, den er schon) bei seiner Erschaffung jener Natur (machte), da in derselben keine Kraft gewesen sei, sich vor den Schwachheiten zu bewahren, die über sie kamen; er, der Unglückselige,

macht sich immerfort lustig über das Ebenbild Gottes und geht daran, Gott (selber) eine Unvollkommenheit in seiner Natur zuzuschieben, da sein Ebenbild unvollkommen geworden sei. Deshalb hat nun der ewige Sohn seine Kraft auf das Maß der menschlichen Natur in Wahrheit eingeschränkt und sie tatsächlich angenommen vom Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria.
S. 68. Er ist aus der Jungfrau hervorgegangen und in der Welt gewandelt, widerstreitend dem Satan, und hat es kühn unternommen, mit dem Satan jegliche Art von Kampf auszufechten, den Adam mit ihm ausgefochten hat, wie ihr im Evangelium gehört habt, daß er es mit ihm in der Wüste tat. Er hat ihn niedergerungen in jenen im Evangelium erzählten Leiden, er (der Satan) aber vermochte nicht, ihn niederzuwerfen und zum Falle zu bringen. Bei all diesem hat der ewige Sohn im Kampfe mit dem Satan den Bereich der menschlichen Natur nicht verlassen, auch nicht um so viel, was dem Gewichte eines Atoms gleichkommt. Er machte die menschliche Natur rein und nahm von ihr die Schmach weg; den Satan aber, der sie entehrt hatte, machte er zuschanden, unterdrückte seine Oberherrlichkeit, die er über sie hatte, und ließ den Satan mit Torheit überhäuft werden vor den Engeln und allen Geschöpfen, nachdem er sich doch zuvor mit seiner Schlauheit und Bosheit gebrüstet hatte, indem er sagte: Ich habe das Ebenbild Gottes unter meine Dienstbarkeit gebracht, und die ganze Schöpfung ist mir in ihrem Grunde untertan. Der Sohn aber hat den Engeln seine Gedanken in dem, was er davon tat, geoffenbart und sie erkennen lassen, daß seine Schöpfung gut war, wie es die Schrift bezeugt, und daß die Niederlage der Natur nicht infolge der Mangelhaftigkeit ihrer Erschaffung geschah, sondern nur infolge der Erschaffung des freien Willens Adams, der ihr Leiter war. Er nahm den Zweifel von ihrem (der Engel) Verstande hinweg, und sie überließen sich ruhig seinem Dienste, ohne danach je in Ewigkeit eine Abirrung mehr zu befürchten. Und uns Menschen kaufte er dann durch seine Leiden, sein Kreuz und seinen Tod los von dem Fluche des Gesetzes, und das, was ihn davon traf, war eine Erfüllung dessen, was ein jeder, der an ihn glaubt, hätte leisten müssen, und durch ihn geschah hinreichende Genugtuung für uns alle. Denn er, der ewige Sohn, ist ohnegleichen besser als wir alle.

29. Nestorius, welcher sagt, derjenige, der für uns diese Leiden und das Kreuz und den Tod auf sich nahm, sei nur ein Mensch, ist der Erlösung bar; es bleibt immer auf ihm der Fluch des Gesetzes, und behaftet mit seiner Sündenschuld wird er ewig ihrer Strafe überliefert. Denn durch einen Menschen geschieht, wie schon gesagt, nicht hinreichend das, was für alle Menschen zutrifft.

30. Jakob (Baradai) anlangend, welcher sagt, die S. 69.
menschlichen Tätigkeiten, welche Christus vollführte, und die Leiden und das Kreuz und der Tod, die (ihn) trafen, seien nicht in der menschlichen Natur geschehen, so ist seine Zunge ein Werkzeug des Satans und spricht nur die Reinwaschung des Satans aus und bestärkt ihn in seinem Stolze gegen die menschliche Natur. Er gehört zu denen, welche mitsamt dem Satan über Gott Fehlerhaftigkeit bei der Erschaffung der menschlichen Natur kommen lassen. Desgleichen verkündet der Jakobit, daß die gestürzte menschliche Natur ewig in ihrem Falle bleibt und daß Gott, als er sie erschuf, ihr nicht die Kraft geben konnte, sich selbst zu halten, und daß der Satan durch seine Kraft sie erniedrigte. Dies alles ergibt sich für den Jakobiten als Folgerung (aus seiner Lehre); es macht ihn der Erlösung Christi bar, läßt auf ihm den Fluch des Gesetzes bleiben, und er liefert sich selber mit seiner Sünde dazu aus, ewig in ihrer Strafe zu sein gleich dem Nestorius, seinem Genossen, — ist aber schlechter als dieser —, abgesehen noch von dem, was in diesem Mîmar schon vor dieser Stelle ihm als Folgerung zur Last gefallen ist, daß ihm nämlich weder die Tiere aus Irrtum noch die Teufel aus Keckheit gegen Gott Folgschaft leisten, wenn er sagt, Gott sei in seiner göttlichen Natur gestorben. Er ist bar (der Erlösungsgnaden) des Todes des ewigen Sohnes in dieser von ihm erfundenen einen Natur, die er Christus nennt und als Idol annimmt, dem er dient.

31. Wisse, daß der ewige Sohn bei seinem Kampfe mit dem Satan in der menschlichen Natur die Macht der menschlichen Natur nicht verschmäht hat, indem er den Satan in rechter Weise besiegte und die (menschliche) Natur reinigte. Bezüglich dessen aber, was nicht zum Kampfbereiche der Natur gehörte, so wirkte er, was er wollte, mit seiner Kraft gerade so wie mit der ihm in der göttlichen Natur zukommenden Kraft, weil

seine Hypostase gänzlich mit der menschlichen Natur verbunden war. Deshalb hatte er zwei Naturen bei allem, was er aus ihnen heraus wirkte, eine göttliche Natur und eine menschliche Natur. Es ist etwas Ähnliches wie in der Fabel vom Adler, der die Gestalt eines Pferdes annahm. Als die Pferde liefen, gab er durchaus nicht die Kraft des Pferdes auf; als er aber etwas tun wollte auf eine andere Weise wie Laufen, machte er es so, wie es der Adler in seiner Natur tut, und dies blieb den Pferden, welche mit ihm liefen,
S. 70. nicht verborgen. Ebenso war das Verhältnis zwischen dem ewigen Sohne und dem Satan. Deshalb tat er die menschlichen Dinge, nahm sie in seiner menschlichen Natur an und verschmähte dabei das Maß der Menschennatur nicht, und er tat die Wunder mit der ihm in seiner göttlichen Natur zukommenden Macht gerade so, wie es Gott tut. Auch gab er den Jüngern eine Kraft, daß sie dieselbe in seinem Namen ausübten, um seine Gottheit zu beglaubigen. Dieses richtete er auf eine Weise ein, die er dem Satan in jener Zeit verborgen hielt aus Widerwillen gegen ihn, um ihn zu täuschen, so daß dieser seine Tötung unternahm, ließ es aber deutlich diejenigen erkennen, welche ihm nachfolgten und ganz gläubig den Heiligen Geist empfingen.

32. Dies ist die Darlegung unserer Lehre über den Tod Christi. Wenn sie richtig ist, so ist sie dies, weil der Heilige Geist denjenigen beisteht, welche die Wahrheit des Glaubens mit rechter Gesinnung suchen, um ihn mit der Tatsächlichkeit dabei in Übereinstimmung zu bringen, auch wenn sie ihn wegen ihrer Werke nicht verdienen. Und wenn in der Darlegung ein Fehler ist, so sei auch dann Lob dem Heiligen Geiste, der oft auch die Gnadengabe von einem hinwegnimmt, der ein Sünder ist, indem er ihn straft, auf daß er von der Finsternis der Sünde zurückkehre und in Buße und Frömmigkeit das Licht der Weisheit suche. Jedoch gehen wir mit der Gnade des Heiligen Geistes in jedem Falle darauf zurück, daß wir uns auf der Grundlage des Mâr Petrus aufbauen, welcher die sechs heiligen Konzilien leitete, die sich auf Befehl des Bischofes von Rom, der Weltstadt, versammelten. Auf den Stuhl dieser Stadt hat er ihn (den Bischof) gesetzt als den Stellvertreter Christi, auf daß er mit seinem allgemeinen Konzil sich zu den Leuten der Kirche wende und sie bestärke, wie wir schon an anderen Stellen als dieser

bewiesen haben.[1] Christus aber bitten wir, daß er uns dabei ewig beharren lasse, damit wir durch ihn sein Reich erben, wenn uns die Vollziehung seiner Gebote mit ihm verbunden hat. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit!

IX.

Mîmar, welches für den Menschen eine feste, ihm von S. 9.
Gott seiner Natur nach zukommende Willensfreiheit nachweist, und daß über die Willensfreiheit überhaupt kein Zwang in irgendwelcher Weise kommt, verfaßt von dem Lehrer Kyr Theodorus, Bischof von Charrân.

1. Die Lust der Sünde ist für denjenigen, der Sünde tut, nichts Reines, auch wenn ihm dieselbe ohne einen Schaden möglich ist, der ihn beunruhigt, solange seine Seele sie verabscheut und ihm als tadelnswert vorhält. Deshalb hat der menschliche Intellekt, wenn er der Begierlichkeit nachgibt und — was das erstaunlichste ist! — mit ihr ohne Beklemmung spielt, kein anderes Verlangen, als von sich den Tadel der Seele abzulenken, entweder indem er die Begierde beschönigt und als erlaubt für sich ausgibt, oder indem er irgendeinen Entschuldigungsgrund für die Sünde vorbringt, wie der Prophet David sagt, und seiner Seele einflüstert und einredet, — auch wenn sie es ablehnt —, daß er genötigt sei, der Begierlichkeit Folge zu geben, selbst wenn ihr zu folgen schändlich ist. Wer bei sich die Begierlichkeit beschönigt, gehört zu folgenden: Entweder ist er einer, der sich solche (Lehrer) erwählt, die ihm zum Ohrenkitzel Lehren geben, wie Mâr Paulus sagt, 2. Tim 4, 3.
jenen aber den Glauben versagt, welche sich auf die Offenbarung und die Schrift Gottes oder auf ein Gesetz berufen, oder es ist einer, der ein Gesetz aufstellt, das der Begierlichkeit paßt, oder einer, der sich selber ein Gesetz macht, indem er ihm seine Überzeugung zuwendet, was ihm gutdünkt, infolge der Blindheit seines Herzens und der (verkehrten) Neigung seiner Leidenschaft, infolge der von seinen Verführern kommenden Ablenkung von jeglichem Gesetze, das auf Gott zurückgeht, und infolge der verblendeten Abkehr von der

[1] Siehe I 21—29; 38.

Erkenntnis Gottes und des Dranges nach Verneinung. Wer aber für die Sünden Entschuldigungen vorbringt und sagt, er sei gezwungen, der Begierlichkeit zu folgen, wenngleich ihr zu folgen schändlich ist, der ist einer von (folgenden) zweien: entweder ein solcher, der meint, er habe keine Willensfreiheit, und der behauptet, er sei von seinem Schöpfer dazu genötigt, das zu tun, was er Gutes oder Böses tut, oder es ist ein solcher, der sagt, Gott habe ihm (zwar) die Willensfreiheit anerschaffen, aber es sei aus (irgendwelcher) Ursache über seinen freien Willen der Zwang gekommen, und dieser nötige ihn, das zu tun, was er Gutes oder Böses tut.

S. 10. 2. Unser Endzweck in diesem unserem Mîmar ist nicht, die Wahrheit des Evangeliums darzutun, daß es das wahre und vollkommene Gesetz unter allem ist, was von Gott seinen Ursprung hat, auch nicht, die Leute der Verneinung zur Anerkennung der Wahrheit zu zwingen, denn dieses haben wir schon an einem anderen Orte getan.[1] Unser Zweck ist nur, zu beweisen, daß die Willensfreiheit in der Natur des Menschen ist, und daß kein Zwang über sie kommt aus (irgend)einer Ursache, so daß sie dieser Ursache gehorsam folgen müßte. Wohlan also, so wollen wir uns mit einem jeden darüber unterhalten, was uns zu dieser Behauptung führt!

3. Gib mir Auskunft, du, der du meinst, der Mensch sei genötigt zu dem, was er Gutes oder Böses tut! Glaubst du, daß Gott gerecht ist? Wir zweifeln nicht, daß du ja sagst. So erwidern wir dir also: Es gehört zur Gerechtigkeit, daß der Gerechte aus sich selbst gleiche Dinge in dem, worin sie gleich sind, mit Gleichheit behandelt. Gib mir Aufschluß! Wenn der Mensch, wie du meinst, zu dem genötigt ist, was er tut, und wenn es die anderen Lebewesen ebenso sind, wie kann es dann Gott bei seiner Gerechtigkeit für billig finden, dem Menschen Gebote und Verbote zu geben und ihm für seinen Gehorsam Belohnung und für seinen Ungehorsam Strafe in Aussicht zu stellen, den übrigen Lebewesen aber dieses nicht zu tun? Wenn wir Gott in Gemäßheit deiner Behauptung (sich verhalten) sehen würden, würde er da bei sich die gleichen Dinge in dem, worin sie gleich sind, mit Gleichheit behandeln?

[1] S. Mimar II.

Dies würde ihn ja von der Gerechtigkeit entfernen, und das sei ferne von ihm! Wie könnte Gott billigerweise dem Menschen etwas als Pflicht auferlegen, was er nicht (zu tun) vermag und wozu ihm keine Möglichkeit gegeben ist, und ihn hernach strafen, wenn er es nicht getan hat? Ist dies nicht gerade so, wie wenn einer zum Esel sagte: „Esel, fliege rasch in die Luft hinauf, so wie der Geier fliegt!“ und falls er es nicht täte, ihn (dafür) schlüge? Gott sei ferne, daß er einer Seele etwas auftrage, ohne es ihr auch leicht zu machen!

4. Wenn du sagst: Gott ist gleichwohl gerecht, wenn er dies auch tut, so erwidern wir dir: Gott ist gerecht, indem er eben dieses wegen seiner Gerechtigkeit nicht tut. Wenn du sagst, es stehe ihm die Macht zu, mit seinen Geschöpfen zu tun, was er will, und so habe er — bei meinem Leben! — den Maulwurf blind erschaffen und lasse ihn im Boden wohnen, und den Geier habe er weitsehend gemacht und lasse ihn auf den Felsen in der Luft sein angenehmes Leben fristen, so erwidern wir dir: Gott hat Macht über seine Geschöpfe und hat mit dem Maulwurf und dem Geier getan, was du erwähntest. Aber er hat dem Maulwurf S. 11.
das, was er ihm tat, nicht zu einem Befehl gemacht, den er ihm etwa gab, und worin er ihm etwa gehorsam ist, und auch nicht dem Geier etwas, das er ihm anbefohlen hat und worin dieser ihm gehorcht. Vielmehr hat er mit seinen Geschöpfen getan, was seiner Weisheit entspricht, so wie Mâr Paulus sagt, daß der, Rom. 9 21.
welcher die Geschirre macht, Gewalt hat über sein Werk aus Ton, aus ihm zu machen ein Gefäß zur Ehre und ein Gefäß zur Schande.

5. Wenn du sagst: Gott hat dem Menschen nur Gebote und Verbote gegeben, um ihnen gegenüber einen Schuldgrund zu haben, wenn er sie straft, so erwidern wir dir: Dies ist kein Schuldgrund. Denn ein solcher trifft beim Tadel seitens des Gerechten nur den, der es verdient, daß ihm der Strafgrund zur Last fällt, sei es bei etwas Schändlichem, das er tat, obwohl es ihm möglich gewesen wäre, es nicht zu tun, oder sei es bei etwas Gutem, das er unterlassen hat, obwohl er imstande gewesen wäre, es zu tun. Den Maulwurf trifft in dieser Beziehung gerechterweise kein Schuldgrund, mit dem er verdiente, so erschaffen zu werden, wie er erschaffen wurde. Ja er würde vielmehr, wenn er

redete, zu Gott sagen: Du hattest, da du mich so erschufest, wie du mich geschaffen hast, die gleiche Macht über den Menschen, der gestraft wird, ohne daß ihm von Rechts wegen ein Schuldgrund zur Last fällt, durch den er verdient, gestraft zu werden, da er ja — wie du behauptest — ohne die Fähigkeit, sich abzukümmern und sich zu erfreuen, erschaffen ist. Nicht aber sagt er zu Gott, wenn er jenes[1] mit ihm tut: Du hast die Macht, mich zu strafen. Also hätte Gott seinen Dienern keine Befehle und Verbote zu geben brauchen, um gegen sie einen Schuldgrund herzunehmen, da er sie ja dazu erschaffen hat, das zu tun, was sie tun, und für seine Diener gäbe es bei Gott diese Gefahr[2] nicht, und er würde ihnen nicht Ausreden bezüglich eines Dinges, das er mit ihnen tun will, zur Schuld anrechnen müssen, da es für dieselben keine Möglichkeit gäbe, sondern würde ihnen gewähren, was er will, und keiner von ihnen hätte ihn darum zu fragen, was er tun soll, da es ihnen in seiner Fügung schon vorausbestimmt ist, wie du sagst. Bei jeglicher Art von Anerschaffung stimmen sowohl Gebot wie Verbot ewig nicht zusammen. Entweder leugnest du, der du die Anerschaffung behauptest, alles, was von seiten Gottes an Geboten und Verboten kommt, da du eben die Anerschaffung behauptest, oder du bekennst, daß Gott seinen Dienern Gebote und Verbote gegeben hat, indem du die Anerschaffung verneinst und die Willensfreiheit bejahest.

6. Du, der du leugnest, daß du dich blindlings von der Erkenntnis Gottes abwendest, (wisse): Man muß
S. 12. bekennen, daß es in der Natur des Menschen eine Willensfreiheit gibt, da wir unter allen Menschen insgesamt solche sehen, welche gehorchen und nicht gehorchen, denen befohlen und verboten wird, die belohnt und bestraft werden. Bei meinem Leben! Es geht bei einem König nicht anders, als daß es, während er bei seinen Heerestruppen und unter seinen Kämpfern gegen seine Feinde ist, unangenehme Dinge gibt in dem, worin die Seele nicht leicht Gehorsam leistet. Wer aber von ihnen jene Unannehmlichkeiten auf sich nimmt, steht beim König hoch in Ehren, und wer sich gegen jene

[1] D. i. wenn er ihm Blindheit gibt und ihn unter der Erde wohnen läßt.
[2] D. i. die Gefahr, infolge einer Reprobation ungerecht gestraft zu werden.

Unannehmlichkeiten zu schwach zeigt, den straft der König und entfernt ihn aus dem Heere und stößt ihn zu den Leuten der Straße. Die Menschen insgesamt sind darüber nur einig, weil die menschliche Naturanlage sie stillschweigend (zu dem Bekenntnis) einmütig zusammenführt oder es laut kundgibt, daß es in ihr Möglichkeit für eine Willensfreiheit gibt, da die Seele — und der Leib, wenn er sie bezwingt, — zu dem hinführt, was sie will, sei es ihr passend oder unbequem. Daher sind die Richter aufgestellt in der ganzen Welt bei einem jeden Volke, das (dann) gehorcht oder nicht gehorcht, und jedes Volk muß ein Gesetz haben, das von Gott gegeben oder von jenem Volke selbst gemacht ist.

7. Was aber denjenigen betrifft, welcher meint, Gott habe im Menschen die Willensfreiheit erschaffen, wenngleich über sie unfreiwillig ein Zwang kommt, so soll er wissen, daß er mit dieser seiner Behauptung in Gott eine große Abscheulichkeit einführt nach verschiedenen Beziehungen. Denn der Zwang kommt über die Willensfreiheit nur entweder von Gott selbst oder von etwas anderem als Gott. Wenn der Zwang von Gott selbst über den Willen kommt, so unterläßt Gott nicht, eines von drei zu sein: Entweder erschafft er den freien Willen, ohne das zu wissen, wozu der Wille kommen wird, und nachdem er erfahren hat, daß er zu etwas Unangenehmem gelangt, läßt er über ihn den Zwang kommen. Oder er erschafft den Willen aus Güte; hernach ergreift ihn aber Neid, so daß sich derselbe in ihm betreffs des Willens offenbart, und läßt über ihn (dann) den Zwang kommen. Oder er erschafft ihn so, daß er in demselben Böses beabsichtigt, wendet sich dann ab und ärgert sich über das, was von ihm (selbst) stammt, und vernichtet den freien Willen. Dieses alles ist das Abscheulichste, was von Gott — dem Erhabenen und Gepriesenen! — ausgesagt werden kann. Bei meinem Leben! Gott ist nicht unwissend über etwas, das er macht, und es zeigt sich bei ihm kein Neid bei seiner Güte, und er will nichts Böses bei einem Dinge, das von ihm ausgeht.

8. Wenn aber jener Zwang, der über den Willen
kommt, von einem anderen als Gott ist, so gehört das,
was auf den Willen Zwang ausübt, notwendig entweder S. 13.
zu den Geschöpfen Gottes oder zu etwas anderem als
den Geschöpfen Gottes. Wenn es ein Geschöpf Gottes

ist, so hätte es sich für Gott, als er die Willensfreiheit erschuf, gehört, daß er entweder (überhaupt) kein Ding erschaffen hätte, das den Willen bezwingen kann, oder, falls er dieses Ding zu einem anderen beabsichtigten Zwecke erschuf, daß er sich zwischen dasselbe und die Willensfreiheit gestellt hätte, so daß es den Willen niemals erreichte, damit das von ihm Erschaffene vollkommen und nicht er sich selbst gegenüber mangelhaft wäre.

Und wenn derjenige, welcher den Willen bezwingt, nicht ein Geschöpf ist, so ist er ohne Zweifel ein Gegner Gottes, da er keck gegen sein Werk etwas unternommen und es ohne seine Erlaubnis zerstört hat. Wer aber diese Behauptung aufstellt, sucht seine Zuflucht bei etwas, was der Lehre des wahnsinnigen Manes (Mânî) gleichkommt, der zwei Wesen einführt, ein gutes und ein böses. Er meint, die Seele sei das vom bösen Wesen Freie, und sagt, der Leib überwältige und zwinge die Seele, weil der Satan, welcher der Gebieter des Bösen sei, die Seelen Gott, welcher der Gebieter des Guten sei, entführt und in die Leiber gefesselt habe. Wir sagen dir, o Manes:[1] Wenn der Leib die Seele überwältigt und zwingt, wie du sagst, so kann sich die Seele des Bösen nicht davon enthalten, es zu tun, solange sie im Leibe ist. Und während du darangehst, den Seelen das Gute zu befehlen und das Böse zu verbieten, solltest du statt dessen vom guten Prinzip Sukkurs erholen, um die Seelen aus dem Leibe zu erlösen — Hilfsmittel hättest du genug —, so daß sie nicht das Böse tun, sondern das Gute, weil dieses zu ihrer Natur gehört. Wenn du aber daran gehst, der Seele (das Gute) zu befehlen und das Böse zu verbieten, während du glaubst, sie sei vom Leibe gezwungen, so gleichst du nur einem Manne, der sich an einen Adler wendet, dessen Flügel an der Seite mit dicken Stricken gebunden sind, und der zu ihm sagt: Flieg! ohne daß er seine Fesseln löst. Für einen solchen,

[1] Die Polemik mit den Manichäern war für Abû Qurra sehr naheliegend und aktuell. Denn nach den Berichten der orientalischen Historiker hatte Charrân noch im 8. und 9. Jahrhundert eine manichäische Gemeinde, die viel Aufsehens von sich machte. Eine Meile von Charrân entfernt bestand ein Kloster der Manichäer, welches ca. 765 D infolge des Gerüchtes eines angeblich dort geschehenen Menschenopfers in Verruf kam und sich eine blutige Verfolgung zuzog (Chronique de Denys de Tell-Mahré, publiée et traduite par J. B. Chabot. Paris 1895 p. 80 68).

der dieses tut, wäre es das beste, wenn er zugrunde ginge. Es ist für dich genug des Wahnsinns im höchsten Grade.

9. Es ist von deiner Torheit verwunderlich, o Manes, daß du als Argument zum Erweis der Existenz der beiden Wesen, die du in der Gottlosigkeit deines S. 14. Herzens erfunden hast, mit dem aufwartest, was unser heiliges Evangelium sagt, daß nämlich der gute Baum Mt. 7, 18. keine schlechte Frucht und der schlechte Baum keine guten Früchte tragen könne. Dann sagst du, die Seelen seien aus dem guten Wesen und täten das Böse in Verbindung mit den Leibern.[1] Deine Behauptung steht im Widerspruch mit dem, wie du das Wort des Evangeliums auslegst. Bei meinem Leben! Wahrhaftig, wenn der Gute so ist, daß er das Böse nicht tun kann, so ist es für die Seelen, welche vom Wesen des Guten sind, eine Unmöglichkeit, in Verbindung mit den Leibern das Böse zu tun, und es ist nicht so, wie du behauptest — daß sie es nämlich tun. Und wenn die Seele absolut nichts Böses tut, weder außerhalb des Leibes noch in Verbindung mit dem Leibe, wie du das Wort des Evangeliums auslegst, und nichts, was schlecht ist, wie kommst du dann, Betrogener, dazu, ihr das Gute zu befehlen und das Böse zu verbieten? Dies ist nicht anders, als wie wenn jemand der Sonne am Mittag befehlen würde: Leuchte, Sonne! Dies ist der nämliche Wahnsinn. Bezüglich des Leibes aber traue ich dir nicht ein solches Verhalten ihm gegenüber zu, daß du ihm das Gute befiehlst und das Böse verbietest, da du ja meinst, der Böse könne (überhaupt) nicht das Gute tun. Sonst stelle ich dich einem solchen gleich, der dem Feuer schmeichelt, daß es kalt sein und nicht brennen solle. Auf jeden Fall steht dein Befehl und dein Verbot in keiner Ähnlichkeit mit dem, wie du das Wort des Evangeliums auslegst. Mit dem Worte des Evangeliums meint aber vielmehr Christus, unser Gott, die gute und die schlechte Gesinnung.

Wisse, daß die gute Gesinnung nicht etwas Verwerfliches tut, und die verwerfliche Gesinnung nicht etwas Gutes tut; und dies ist wahr, solange die gute Gesinnung gut und die verwerfliche Gesinnung verwerflich ist. Aber er sagt nicht, daß die schlechte Gesinnung sich nicht auch verändern und gut werden könne, und

[1] Derselbe Einwand mit der gleichen Widerlegung in Disput. Archelai (Migne 10, 1452 A).

auch nicht, daß die gute Gesinnung sich nicht umwandeln und schlecht werden könne. Vielmehr weist er in seiner ganzen Lehre hin auf die Veränderlichkeit der Gesinnung aus einem jeden der beiden Zustände in den anderen.[1]

In diesen Worten ist er nur mit einem Manne zu vergleichen, der sagt, der Schlafende könne nicht sein
S. 15. Buch lesen, und der Wachende könne nicht einen Traum sehen. Die Sache verhält sich so, wie er sagt, solange eben der Schlafende schläft und der Wachende wacht. Aber der Schlafende verändert sich und wird wachend, dann kann er sein Buch lesen; und der Wachende verändert sich und wird ein Schlafender, dann kann er einen Traum sehen.

Ebenso kann die gute Gesinnung aus ihrem guten Zustande sich verändern und schimpflich werden, dann tut sie schlechte Werke; und die verwerfliche Gesinnung verändert sich aus dem Zustande ihrer Verwerflichkeit und wird gut, dann tut sie gute Werke, wie Johannes zu
Mt. 3, 7. 8. den Priestern der Juden sagte: „Kinder der Nattern, wer hat euch geführt, daß ihr dem kommenden Zorne entrinnt? Tuet Werke, welche der Buße entsprechen!“ Siehst du nicht, daß er sie zuerst Kinder der Nattern nennt und (doch) von ihnen Werke der Buße fordert? Denn mit ihrem (eigenen) Willen sind sie Kinder von Nattern, und mit ihrem Willen können sie sich aus ihrem Zustande umwandeln und Werke der Buße tun.[2]

Aber Manes wankt hin und her wie ein Betrunkener, der stürzt, wohin er sich wendet. Wenn die Auslegung, welche er dem Evangelium gibt, wahr ist, so ist seine Behauptung, daß die Seelen das Böse in Verbindung mit den Leibern tun, hinfällig. Und wenn seine Behauptung, daß die Seelen in Verbindung mit den Leibern das Böse tun, wahr ist, dann ist seine Auslegung des Wortes des Evangeliums hinfällig. Auf jeden Fall, sei es, daß die Seelen das Böse nicht tun können, sei es, daß sie gezwungen sind, das Böse zu tun, ist es Finsternis, wenn Manes sich an sie wendet, und größter

[1] Vgl. Ioann. Dam. Dial. c. Manich. 42. 43 (Migne 94, 1545 C): . . . *οὔτε ἡ ψυχὴ ἐξ ἀνάρχου οὐσίας, τρεπτὴ γάρ . . . Ἡ τροπὴ ἐκ τοῦ ἐναντίου εἰς τὸ ἐναντίον μεταβολή . . . ἢ ἐξ ἀρετῆς εἰς κακίαν, ὅπερ ἐστὶν ἐκ τῶν φυσικῶν ἕξεων εἰς τὴν τούτων στέρησιν.*

[2] Mit demselben Schriftwort argumentiert die Disput. Archelai (Migne 10, 1479 B) und Didymus Contra Manich. c. 15 (Migne 39, 1104 sq.).

Wahnsinn und ärgste Verirrung, wenn er ihnen Befehle und Verbote gibt.

10. Ich möchte doch wissen: Hast du einen Leib, Manes, oder nicht? Wenn du glaubst, du habest einen Leib wie die übrigen Menschen, so ist deine Seele ohne Zweifel seitens deines Leibes gezwungen, das Böse zu tun, das nach deiner Anschauung das Werk des Leibes ist, und du kannst gar nicht aufrichtig sein, wie du ja überhaupt in jeglicher Beziehung von Verderbtheit vollkommen bist, und du bist ein Lügner, denn die Lüge ist (auch) eine Art des Bösen. Und wenn du lügnerisch bist, dann ist alles, was du sagst, falsch ohne Zweifel. Und wenn du meinst, was du sagst, sei nicht falsch, so hat also dein Leib deine Seele nicht bezwungen und S. 16.
nicht mit der Lüge belastet, die doch von seiner Natur sein soll. Vielmehr ist sie von der Zunge bezwungen, welche ein Glied des Leibes ist, so daß sie in Wahrheit durch diese gesprochen hat, und deine Behauptung macht sich selbst hinfällig, und du gleichst einem Manne, welcher vorgibt, stumm zu sein und nicht mit seiner Zunge mit den Leuten sprechen zu können, und doch sagt: Aber so wisset, Leute, daß ich stumm bin und nicht sprechen kann. Seine Behauptung ist etwas, was sich selbst widerlegt. Ebenso widerlegt dein Wort, o Manes, sich selbst, wenn du meinst, daß du einen Leib habest, und daß der Leib die Seele zwinge und mit seiner Eigenschaft belaste, und dann sagst, das, was deine Zunge rede, sei wahr. In jedem Falle ist deine Behauptung widerlegt, magst du meinen, sie sei Lüge, oder magst du glauben, sie sei wahr, und das, was du vorgebracht hast, ist genug der Torheit.

11. Falls du meinst, du hättest keinen Leib und wandeltest in nichts Bösem, so ist es verwunderlich, wieso das Böse dich nicht gefaßt und in einem seiner Leiber festgehalten haben sollte, da es doch die (anderen) Seelen, die von deinem Wesen sind, aus dem Schoße ihres Aufenthaltes heraus gefangennimmt und in seinen Leibern festhält. Da es dieses aber (bei dir) nicht getan hat, so ist eines von zwei (Dingen Grund hierfür): Entweder ist das Böse zu schwach gegen dich, oder es ist gnädig (mit dir). Wenn es gegen dich zu schwach ist, dann muß das gute (Wesen), mit welchem du rechnest, dir die Befreiung der Seelen aus den Händen des bösen (Wesens) befehlen, um sie aus der Gefangenschaft desselben in die freie Luft zu bringen.

Oder es verbindet sich mit dir eine andere Kraft als die des Bösen, so daß du jenes ohne Mühe tun kannst. Wenn das gute (Wesen) die Seelen absichtlich in der Hand des Bösen beläßt, so ist das Böse in seiner Handlungsweise gegenüber den Seelen nicht schlecht, indem es dieselben aus seinen Händen (wenigstens) freilassen könnte und es (allerdings) nicht tut.[1] Und wenn dies seine (des guten Wesens) Meinung ist, so ist es überflüssig, dich zu ihnen zu senden. Und wenn das Böse gnädig mit dir ist, obwohl es mächtig wäre, dich zu erfassen, so ist es (auch) in diesem Falle gut.

S. 17. 12. Alle deine Parteigänger, Manes, von denen wir nicht zweifeln, daß sie Leiber haben, tun dieser deiner Lehre zufolge ohne Zweifel all das Böse, welches nach deiner Ansicht aus der Natur ihrer die Seelen überwindenden Leiber kommt, und wenden sich nicht ab von Mord, Ehebruch, Diebstahl, Lüge und anderen Arten von Bösem. Deine Behauptung wäre geeignet, sich für richtig zu erweisen, wenn nicht in der Welt auch andere wären als die Leute deiner Religion. Denn sie haben deine Lehre nicht angenommen, außer um die Gottesfurcht aus ihren Herzen zu entfernen und sich keiner Begierde zu enthalten, zu welcher sich ihre Seelen hingezogen fühlen, mag sie was immer für eine sein. Und wenn bei einem von ihnen Rechtschaffenheit ursprünglich sich zeigte, so ist seine Rechtschaffenheit ohne Zweifel aufgehoben durch die Religion, die er bekennt.

13. Was aber jene betrifft, die nicht von deiner Partei sind, die Leute der Wahrheit, so sagen wir, daß ihre Leiber durch ihre Seelen infolge ihrer guten Gesinnung niedergehalten werden.[2] Von diesem Leibe, von welchem du sagst, daß er böse sei und die Gewalt über die Seele habe, sehen wir, daß er fastet, betet, daß seine Füße zur Besuchung der Kranken gehen,

[1] Mit anderen Worten: Wenn das gute Prinzip die Seelen absichtlich in der Macht des bösen Prinzips beläßt, so kann letzteres doch nicht schlecht sein, sonst würde das gute ihm diese Macht über die Seelen nicht zugestehen. Das böse Prinzip meint es also — unter der gegebenen Voraussetzung — mit den Seelen gut, auch wenn es dieselben nicht freigibt, da ja das gute Prinzip freiwillig auf die Herausgabe verzichtet.

[2] Vgl. Disp. Archel. (l. c. 1459 A) Quod si ingenitum est malum, et quomodo interdum homo fortior illo invenitur? etc. — Trotz dieser bisher notierten Parallelen mit der Disp. Arch. kann von einer Benutzung derselben seitens unseres Autors nicht die Rede sein.

seine Hände sich bewegen zum Almosenspenden und zum Dienste der gebrechlichen und schwachen Leute, daß seine Zunge Wahrheit und Recht redet, seine Augen sich vom argwöhnischen Blicke abwenden, seine Ohren sich von schlechter Rede abkehren, und daß ein jeder seiner Sinne sich des Ungehorsams gegen Gott enthält, und er ist ganz heilig bei denjenigen, welche ihren Lebenswandel gut gestalten und von deiner Lehre sich abwenden und ihre Gesinnung in der wahren Lehre fest gründen, die da ist das heilige Evangelium Christi, des Sohnes der Jungfrau Maria. Auch beschränkt sich die Seele in ihrem Verhältnis zum Leibe nicht bloß darauf, daß sie ihn kraft ihrer Gewalt über ihn dazu bringt, nur ihrer inneren guten Gesinnung zu folgen, sie folgt sogar ihm in äußerlichem Guten auf Grund dessen, daß er auf ihre innere Gesinnung hört, und so wird umgekehrt die Sache deiner Behauptung entgegengesetzt, o Manes, und man findet, daß der Leib das Gute tut, und die Seele das Böse denkt.

14. Wir wollen uns über die Lehre des Manes nicht noch weiter verbreiten und verlassen unseren Weg. Denn wenn wir darangehen würden, auf sein Buch[1] gründlich einzugehen, so hätten wir viele Bücher abzufassen, um in ihnen die ärgste Abscheulichkeit und den ärgsten Wahnwitz aufzudecken. Bei meinem Leben! S. 18.
Derjenige, welcher sich im Schlafe irrt in seinen Träumen, die er sieht, ist nicht irriger daran als Manes in dem, was sein Geist sich einbildet. Wir haben seiner Lehre die so geringfügige Opposition nur gemacht, um sie mit der Lehre derjenigen in Vergleich zu bringen, welche die Willensfreiheit nicht gelten lassen wollen, indem sie in dieselbe die Nötigung einführen. Es gehört sich für uns, daß unsere Abhandlung auf dieselbe

[1] Nach dem Fihrist al-ʿulûm des Ibn Isḥâq al-Warrâq (herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von G. Flügel, Mani und seine Lehre. Leipzig 1862, S. 49 ff.) hatte Mani sieben Hauptwerke und verschiedene Briefe verfaßt, die bis auf einige Fragmente verloren gegangen sind. Sie waren noch im 9. Jahrh. in Mesopotamien verbreitet und pflegten prachtvoll ausgeschmückt zu werden (vgl. v. Kremer, Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Leipzig 1873, S. 36—40). „Die Tochter des Dichters Motv Ibn Ajâs . . . wurde von dem Kalifen Harûn ar-Rašid in Untersuchung gezogen und legte das Geständnis ab, ihr Vater habe sie in der Lehre der Zindyks (d. i. der Manichäer) unterrichtet, und sie habe deren Religionsbuch gelesen“ (ebd. S. 40 nach Agâni XII 89). Es ist deshalb wahrscheinlich, daß Abû Qurra eines von den Werken Manis aus eigener Anschauung kannte.

eingeht, auf daß sie auch mit Berücksichtigung dieser vollkommen sei.

15. Du mußt wissen: Wenn demjenigen, der in die Willensfreiheit die Nötigung einführt, die Wege abgeschnitten sind, und von allen Seiten Schändlichkeit seine Lehre umschließt, so nimmt er seine Zuflucht dazu, daß er das Vorauswissen Gottes vorschützt und sagt: Gottes Wissen über die Dinge geht voraus, und was im Wissen Gottes vorausgeht, das muß geschehen, und was geschehen muß, das zu tun ist der Handelnde gezwungen; also ist der menschliche Wille genötigt, das zu tun, was er tut, Gutes oder Böses. Wir aber sagen dem, der diese Behauptung aufstellt: Wenn sich die Sache auf die Weise verhält, wie du angeführt hast, so ist der erste von denen, über welche die Nötigung kommt infolge des Vorauswissens Gottes, kein anderer als Gott selbst. Denn im Vorauswissen Gottes geht das voraus, was Gott selbst zu tun im Begriffe ist, bevor er es tut. Wenn aber das, was im Wissen Gottes vorausgeht, geschehen muß, und das, was geschehen muß, derjenige zu tun gezwungen ist, der es tut, wie du meinst, so ist Gott gezwungen, das zu tun, wovon er zum voraus weiß, daß er es tun wird. Dies ist das Abscheulichste, was einem in den Sinn kommt, daß Gott gezwungen sein soll zu etwas, was er getan hat oder tun wird — erhaben ist er darüber und gepriesen! Wenn das Vorauswissen Gottes bei sich selbst ihn nicht zwingt, etwas zu tun, was in seinem Wissen vorausgegangen ist, so zwingt sein Vorauswissen auch nicht den menschlichen Willen, etwas zu tun, was in seinem Wissen vorausgegangen ist, damit nicht etwa sein Vorauswissen als etwas befunden wird, was sein Wollen aufhebt. Dann würde also über Gott in dieser Weise die Nötigung kommen. Du aber bist notwendig einer von dreien: Entweder sagst du, Gott habe kein Vorauswissen in etwas, was er tut, bevor er es tut, und das
S. 19. sei Gott ferne, daß es so sei! Oder du sagst, er sei gezwungen, etwas zu tun, was er im voraus gewußt hat, daß er es tun werde, und das ist die größte Lügenerfindung gegen Gott. Oder du sagst, über Gott komme keine Nötigung, das zu tun, wovon er im voraus gewußt hat, daß er es tun werde, und dies ist wahr. Wenn dem aber so ist, so kann unmöglich das Vorauswissen Gottes die menschliche Willensfreiheit nötigen, mit der Gott den Menschen ausgestattet, und die er bei

der Erschaffung des Menschen recht geordnet hat, damit nicht das Vorauswissen Gottes sein Wollen aufhebe, wie wir sagten, und sein Wissen für ihn kein Zwang sei — darüber ist er erhaben!

16. Wisse, daß Gott vollkommen ist, und daß Gott so aus sich selbst weiß, daß er das, was er tut, tun werde, und daß er mächtig ist, es (auch) nicht zu tun. Dieses alles weiß Gott aus sich selbst. Ebenso weiß er vom menschlichen Willen, daß er das, was er tut, tun werde, und daß er imstande ist, es nicht zu tun. Und in dieser Weise tut Gott, was in seinem Wissen vorausgeht, während er auch vermag, es nicht zu tun, und tut der menschliche Wille, was von ihm im Wissen Gottes vorausgegangen ist, während er auch imstande ist, es nicht zu tun, und so wird das Wissen Gottes nicht aufgehoben, noch gibt es für seinen Willen einen Zwang, auch nicht in Sachen dessen, was er zu erschaffen willens war. Du siehst nicht, daß Gott etwas, was in seinem Wissen vorausgegangen ist, deshalb tut, weil sein Vorherwissen seinem Handeln zuvorkommt, (noch siehst du,) daß der menschliche Wille das, was von ihm im Wissen Gottes vorausgegangen ist, deshalb tut, weil Gott vorausweiß, was er tun werde, sondern Gott — der Gepriesene! — tut vielmehr, was er will, mit vollkommener Macht, ohne daß er, falls ihm kein Wissen über ein Ding, das er tut, vorausginge, unter dem stünde, was er tut. Desgleichen bewegt sich der menschliche Wille in dem, was Gott befohlen und verboten hat, wie er will, mit der Kraft, die ihm Gott gegeben hat, ohne daß er infolge dessen, daß er sich darin bewegte, unvollkommen würde, falls für Gott kein Wissen in einer Sache vorausginge, die aus ihm (dem menschlichen Willen) kommt. Das Wissen Gottes ist nicht etwas, was ihn zum Sklaven macht, oder was den Willen so sklavisch nötigt, daß ein jeder durch ihn zu dem geführt wird, was Gott zum voraus gewußt hat. Gott sei es ferne, daß sein Wissen ihn nötigt, oder daß auf Grund seines Wissens die (menschliche) Willensfreiheit aufgehoben werde, die er in die menschliche Natur aus Güte und Freigebigkeit seinerseits eingeprägt hat!

17. Wisse, daß der menschliche Wille sich seiner S. 20.
Macht nicht vergibt, fürs erste, wenn es das betrifft, was ihm Gott befohlen und verboten hat. Da steht es ihm frei, in Gehorsam oder Ungehorsam gegen ihn zu

denken, was er will, und es steht bei ihm, seine Liebe, soviel er nur immer kann, zu erschöpfen. Es stehen ihm zur Verfügung Bewegungen seines Leibes und anderes, was außerhalb seines Leibes ist. Manchmal wird er durch das, was außerhalb seines Leibes ist, gehindert, seinen Willen hierin durchzusetzen, und oftmals steht er davon ab, seinen Leib zu dem zu bewegen, was sein Wille sich vornimmt, (so) hinsichtlich von Krankheiten, die den Leib befallen, oder von Nötigung, die ihm von außen zustößt. Jedoch hindert dies den Willen nicht daran, daß er bezüglich des Gehorsams oder Ungehorsams gegen Gott und bezüglich dessen, wofür er gelobt oder getadelt wird, eine Gesinnung hat, was für eine er will. Alle seine Handlungen werden ihm vergolten nur gemäß seiner Gesinnung, (die er) bei jenen Handlungen (hat), nicht nach Gemäßheit des Äußerlichen an den Handlungen, das das Auge sieht. Deshalb wird eben der freie Wille Willensfreiheit genannt, weil er Macht über sich selbst hat, indem er sich mit seinem Begehren hinneigt, wohin er will; und diese seine Macht ist etwas, was nicht aufhört, und worüber kein Zwang in irgendwelcher Weise kommt. Und wenn der Wille über seine Gesinnung immer Macht hat und seine Vergeltung seitens der Gerechtigkeit Gottes nur in Gemäßheit seiner Gesinnung geschieht, so ist seine Macht ohne Zweifel etwas Wirksames[1] in seiner Gesinnung und in seiner Vergeltung, die sich seiner Gesinnung (als Folge) anschließt. Wenn dem aber so ist, dann steht es bei ihm, verloren zu gehen, und steht bei ihm, selig zu werden, in die Hölle zu kommen und das (Himmel-)Reich zu erwerben. Dieses geschieht nach Maßgabe seiner Bewegungen in seiner Gesinnung, von denen keine große und keine feine der Weisheit Gottes verborgen ist und keine auch noch so zarteste Zusammensetzung.

18. Wisse auch, daß der freie Wille die Vergeltung nach Verdienst nur nach sich zieht, solange er nach den Dingen verlangt, die ihm auf Grund seiner freien Willensentschließung erreichbar sind. Dies ist nur der Fall, solange er in der Welt ist, wo er sich bewegt und sich hienieden in der Möglichkeit befindet, nach dem zu verlangen, was er denkt, Gutes oder Böses. Wenn er aber die Welt, die Stätte des Verlangens, verlassen,

[1] D. h. etwas, wonach sich die Folgen richten.

und dieselbe ihn davon abgehalten hat, nach den Dingen
zu verlangen, daß sie zu ihm kommen sollten, und
wenn die Auferstehung gewesen und alles unveränder- S. 21.
lich geworden ist, dann wird ihm nicht mehr nach
seiner Gesinnung vergolten werden. Darum muß ein
jeder zur Buße eilen in dieser vergänglichen Zeit, bevor
über ihn das Verhängnis des Todes kommt und sich
zwischen ihn und die Buße stellt.

19. Wisse auch, daß manche Leute es vermeiden,
zu sagen, Gott habe ein Vorherwissen, aus Besorgnis,
es möchte sich daraus für sie die Folgerung ergeben,
in den menschlichen Willen die Nötigung einführen zu
müssen. Zu dieser Meinung fordert nur Keckheit
heraus und geringe Kenntnis der Bücher Gottes. Weißt
du nicht, der du diese Behauptung aussprichst, daß
Gott zu Moses betreffs der Söhne Israels sagte: „Ich
weiß, daß sie nach dir ehebrechen werden mit den
fremden Göttern im Abfall von mir“? Oder hat nicht
David den Juden geweissagt, daß sie die Hände und Ps. 21. 17.
Füße Christi annageln werden, und daß sie ihm in
seinem Durste Essig zu trinken geben und in seinem Ps. 68. 22.
Hunger ihm Myrrhe mischen werden? Oder hat er
nicht von Judas Ischariot, der Christus dem Tode über-
lieferte, eine Weissagung gegeben und über ihn mit den
Worten Christi gesagt: „Der Mensch, dem ich ein Ps. 40. 10.
Vertrauter gewesen bin, hat mein Brot gegessen und
gegen mich seinen Fuß erhoben“? Oder hat nicht
Christus, unser Herr, im Evangelium zu seinen Jüngern
gesagt: „Habe ich nicht euch zwölf auserwählt, und Io. 6. 71.
einer von euch ist ein Satan“? und er meinte damit
nur Judas Ischariot, denn er wußte, daß er derjenige
ist, der ihn überliefern würde. Ferner sprach er zu
Simon, dem Haupte der Jünger, in der Nacht, in
welcher er betete: „Wahrlich, Simon, bevor der Hahn Mt. 26. 34.
kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Beispiele
hierfür gibt es viele in den heiligen Schriften. Wenn
einer es vermeidet, Gott das Vorauswissen zuzuteilen aus
Besorgnis, daß über den Willen die Nötigung komme,
sagt dieser — möcht' ich doch wissen! — betreffs jener,
daß das Vorauswissen Gottes in sie die Nötigung ein-
geführt hat, daß sie das tun mußten, was sie taten,
und entschuldigt er sie damit? Aber wie sollen wir
es mit dem Ausspruch Christi, unseres Gottes, in seinem
heiligen Evangelium machen: „Der Menschensohn wird Mt. 26. 24.
überliefert werden, wie geschrieben steht, aber wehe Mc. 14. 21.
S. 22.

dem Manne, durch dessen Hände der Menschensohn überliefert wird; es wäre wahrlich für jenen Menschen besser, wenn er nicht geboren wäre"?[1] Siehst du nicht, daß er wußte, daß Judas ihn überliefern werde, und doch von ihm sagte: „Wehe ihm; es wäre wahrlich für ihn besser, wenn er nicht geboren wäre"? Also kann auch derjenige nicht Böses tun, von dem es im Wissen Gottes vorausging, daß er jenes Böse tun werde, und wenn er es nicht kann,[2] so ist er nicht gezwungen. Sonst wäre Gott ungerecht in seiner Anklage gegen ihn, und dies sei ihm ferne! Es heißt ferner im Evangelium, wenn Christus, unser Gott, auf seinem Throne sitzt, um die Menschen zu richten, sage er zu den-
Mt. 25, 41. jenigen, welche bei ihm angeklagt sind: „Weichet ins Feuer, das dem Satan und seinen Engeln bereitet ist!" Es ist bekannt, daß jenes Feuer dem Satan und seinen Engeln nicht von Gott bereitet worden wäre, wenn nicht Gott ihre Werke gewußt hätte, derentwegen sie jenes Feuer verdienten; und wären sie bei ihm wegen seines Vorauswissens ihrer Werke entschuldigt, so hätte er jenes Feuer niemals über sie kommen lassen, um nicht ungerecht zu sein. Und wenn sie zu denselben gezwungen gewesen wären, so wären sie bei ihm entschuldigt gewesen, da es einen Zwang infolge des Vorauswissens Gottes für niemanden gibt, wie wir dies schon anfangs dargetan haben. Der Verständige braucht es nicht zu vermeiden, zu sagen, daß Gott ein Vorauswissen in den Dingen zukomme, aus Furcht, es möchte (infolge davon) ein Zwang über die menschliche Willensfreiheit kommen.

20. Christus aber bitten wir, er möge über uns seinen Heiligen Geist ausgießen ohne Maß, und uns genießen lassen den Überfluß der Willensfreiheit, mit der er uns ausgezeichnet hat, und möge uns erlangen lassen jene Seligkeit seines Reiches, zu welcher das Begehren der Geister sich erhebt, wenn sie nicht von ihrem Wege abirren. Ihm sei Lob samt dem Vater und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen.

[1] Denselben Einwand läßt sich Ioann. Dam. machen. Dial. c. Manich. 70 (Migne 94, 1568 D).

[2] Genauer: wenn er es unterlassen kann.

X.

Brief, als Antwort auf eine Frage, welchen der heilige Abû Qurra an einen Freund schrieb, der Jakobit war und auf seine antwortliche Erwiderung hin orthodox wurde. S. 104.

1. Du hast uns, o unser Bruder ḏû'l-Faḍl[1] David, in der heiligen Stadt getroffen, weil wir und du durch den Beistand Gottes dort zusammentrafen, um das Gebet an den heiligen Stätten zu verrichten, an welchen unser Herr Jesus Christus in seiner Menschwerdung den Lebenswandel vollendete, den er vor den Zeiten unserer Erlösung wegen sich vorgenommen hatte. Da hast du uns gefragt, in welcher Weise die heiligen Väter die Verbindung und Vereinigung Christi mit der Verbindung und Vereinigung des Menschen vergleichen, und wieso man seit dem Konzil von Chalzedon nicht mehr sagt, Christus habe eine Natur, und wie man diesen von jenem Konzil definierten Satz: „Christus ist zwei Na- S. 105.
turen" hören kann, ohne danach aus der Vorstellung von zwei Naturen (auch) zwei getrennte Personen zu folgern, von denen eine jede für sich allein gesondert ist, und wieso (trotzdem) bei ihrer Behauptung, Christus sei zwei Naturen, jene Vergleichung seiner Verbindung und Vereinigung mit der bei dem Menschen vorkommenden Verbindung und Vereinigung, die sich einstimmiglich in der Lehre der heiligen Väter findet, nicht unterlassen wird. Du hast uns gebeten, dir davon eine sichere, richtige und wahre Erklärung zu geben, die der Lehrweise der Dialektiker entspricht und durch kräftige und zutreffende Analogien bestätigt wird, so daß sie von Leuten mit Wissen und Verstand nicht der Fehlerhaftigkeit beschuldigt werde, falls sie von ihnen in einer klaren und wirksamen Untersuchung nachgeprüft wird.

2. Ich lobe hierbei dein Urteil und dein großes Interesse in solch einer Zeit wie der jetzigen, die angefüllt ist mit Unruhen und Kriegen. Die Sorge der

[1] ḏû'l-Faḍl bedeutet: „Besitzer des Vorzuges, der Tugend". Es braucht aber nicht gerade als Eigenname genommen zu werden, sondern kann auch als Attribut zu „unser Bruder" stehen (= fâḍil) und somit die Anrede heißen: „O unser vorzüglicher (tugendhafter) Bruder David".

meisten in dieser Zeit blühenden jungen Leute geht darauf hinaus, Geld zusammenzubringen und sich hervorzutun in großem Vermögen, im Genusse der Vergnügungen und im Dufte feiner Lebensart, im eitlen Ruhme, und sich in den Würden des Machthabers zu erhalten. Durch deine Selbstzucht hast du es fertig gebracht, deine Seele vor den Streitigkeiten der Welt zu bewahren und deinen Verstand auf die Suche nach dem Nützlichen auszusenden. Wenn ich aber meine Schwäche betrachte, und wie sehr mein ermatteter Verstand von jeglicher Art von Schwachheiten angegriffen ist, so daß sie sich zwischen ihn und das Leuchten des Lichtes des Heiligen Geistes gestellt hat, durch den alle Schätze der Weisheit erlangt werden, weil er die Tiefe der göttlichen Dinge erkennt, da fürchte ich sehr, daß ich mit dergleichen etwas zu Hohes anstrebe und daraus Enttäuschung erfahre, wohl wissend, daß dieser Gunst nur Leute von Heiligkeit teilhaft werden. Aber ich weiß auch recht gut, wie oftmals der Heilige Geist einen Menschen, wenngleich er nicht durch Reinheit disponiert ist, erleuchtet, sofern er ihn (darum) bittet, und daß er sich (dann) nicht vergeblich mit einer Untersuchung beschäftigt, sondern mit Nutzen und mit Erreichung seines Wunsches. Dann offenbart er (der Heilige Geist) seinem Herzen, wenn er gläubig ist, die verborgenen Bedeutungen aus Liebe zu den Menschen, nachdem er ihm dies (zuvor) verheimlicht hat. Es geht über ihn leuchtend die geistliche Gnadengabe auf, wenn der Geist mit seiner Gnade die Dornen der Sünde ausrottet und seine Seele nicht verläßt, (wie es
S. 106. der Fall wäre,) wenn er an die Huld Gottes nicht glaubt und meint, er sei schon deshalb, weil er sich von Vergehen freihält, würdig, daß sich in ihm die göttliche Wirksamkeit offenbare. Er gedenkt vielmehr, wenn seine Sünden vor ihm aufgerichtet sind und er sie offen in seinen Handlungen überwunden sieht, der Gnadengabe, welche sich über ihn ausgießt.

Deshalb antworte ich auf dein Verlangen im Vertrauen auf den Beistand der Gebete der Heiligen, welche die Leuchten der Kirche waren, daß er mich stärke auf dem Wege zu dem, was ich mir aufgeladen habe, ohne Abirrung und ohne Sünde. Ich flehe zu Christus, daß er mir ein reines Herz und ein richtiges Urteil gebe, auf daß du mein Buch ohne Umschweife und ohne Nachlässigkeiten findest, damit du dich nicht

gezwungen siehst, es beiseitezulegen, und dein Verstand nicht erkrankt an hinfälligen, dem Endziele des Wissens fernen Meinungen.

3. Ich beginne nun, dir zu zeigen, in welcher Weise die Verbindung und die Zusammensetzung des Menschen statthat, was der Mensch und welches seine nähere Beschreibung ist, und was für notwendige Verhältnisse dem Menschen anhaften. Dann werde ich mich bemühen, die Abscheulichkeit darzulegen, welche sich als Folgerung für diejenigen ergibt, welche das Gleichnis der Zusammensetzung des Menschen auf die Menschwerdung Christi übertragen in jenen unschönen Weisen, welche kein Heiliger billigt. Dann werde ich dir jenes Gleichnis klarlegen, welches aus der Zusammensetzung des Menschen für unseren Herrn Jesus Christus genommen werden muß, und den Sinn (des Glaubenssatzes von) der Menschwerdung beleuchten, ferner: in welchem Sinne gesagt wird, Gott sei Mensch geworden; wie die Behauptung bewiesen wird, Christus sei zwei Naturen in Wahrheit und Wirklichkeit; wie nicht gesagt werden darf, Christus sei eine einzige zusammengesetzte Natur gleich dem Menschen, wie es manche Leute zu sagen für gut finden; und in welche Dummheit diejenigen verfallen, deren Meinung dieses ist — samt den Folgerungen daraus, die du, eine nach der anderen, begreifen wirst, wenn du unsere Abhandlung mit der Gnade Gottes genau verfolgst.

4. Der Mensch, o Lieber, ist in seiner Existenz zusammengesetzt aus Seele und Leib und zwar als eine einzige Natur. Man darf ihn nicht Seele in Wahrheit und Wirklichkeit heißen; denn der Begriff Seele trifft S. 107.
auf ihn nicht zu. Vom Begriff Seele wird nämlich gesagt, daß sie lebendig, sprachbegabt und unsterblich ist. Vom Begriff Mensch wird gesagt, daß er lebendig, sprachfähig (vernünftig),[1] sterblich ist. Der Begriff Mensch findet sich im Gegensatz zum Begriff Seele (sowohl) nach außen hin: in „sterblich“ und „nicht sterblich“, (als auch) in seinem tiefinneren Sinne, weil, wenn du über alle Buchstaben der beiden Begriffe nachdenkst und in die Tiefe dessen hinabsteigst, was mit einem jeden derselben gemeint ist, du wiederum eine Verschiedenheit findest. Denn wenn auch von der

[1] nâtiq (von nataqa „sprechen“), wie das syr. mᵉlila und das griech. λογικός: „sprechend, sprachfähig, beredt, vernünftig, vernunftbegabt“.

Seele und vom Leibe das „lebendig“ ausgesagt wird, so handelt es sich doch um zwei verschiedene Dinge bei dem, was unter dieser Bezeichnung verstanden wird, wenn man sie auf jeden einzelnen dieser Begriffe anwendet. Denn wenn von der Seele das „lebendig“ ausgesagt wird, so ist darunter nur ein nacktes, entkleidetes Leben zu verstehen, mit welchem das aus den materiellen Naturen kommende Leben keine Gemeinschaft hat bei der Vollkommenheit seiner Existenz, und es ist in ihm kein Platz für die Instinkte,[1] welche den Instinkten der Tiere ähnlich sind, so daß es sich etwa in denselben bewegt, da sie (die Seele) mit Rücksicht auf die einzigartige Stellung ihrer Natur weder ein Begehren nach der Materie hat und darum auch nicht nach irgendetwas von der Materie, noch eine Furcht vor etwas Verächtlichem daran. Wenn aber vom Menschen das „lebendig“ ausgesagt wird, so ist es nicht in der gleichen Weise ein Hinweis[2] darauf, sondern es ist darunter nur ein Leben zu verstehen, das gemischt, zusammengemengt und zusammengeschüttet ist aus dem vorhin beschriebenen unmateriellen Leben und dem Leben, das jenem der Tiere ähnlich ist, deren Existenz nur aus materiellen Dingen hervorgeht, und die zu denselben wieder zurückgehen, deren Natur sich nur durch die Ernährung erhält, und deren Lust in der Zusammenkunft ihrer Vermischung besteht. Ohne die Möglichkeit der Ausführung derselben kommt Schaden und Traurigkeit über sie, abgesehen von dem für sie bestehenden Unterschiede der verschiedentlichen entgegengesetzten Schrecknisse in der materiellen Welt.

Auch sind das Wort[3] Seele und das Wort Mensch nicht gleich(bedeutend), denn jenes Begriffswort hat seinen Ursprung nur in unkörperlichen Ideen, und man denkt an dasselbe, wenn man es auf die Majestät der Gottheit überträgt. Was aber das Begriffswort Mensch betrifft, so sind das erste, was ihm ähnlich ist, die materiellen Formen, und es wird festgestellt aus der Vergleichung mit den sichtbaren Dingen auf dem Wege der Konstatierung ihrer Verschiedenheit. Wenn der Mensch seine ganze Kraft erschöpft, ist es ihm nicht möglich, und ist er nicht imstande, sinnlich den

[1] auhâm, sg. wahm.

[2] D. i. ein Hinweis auf dieselbe Bedeutung des Begriffes lebendig wie „Seele“.

[3] mantiq, logischer Begriff, Begriffsname, Begriffswort.

einfachen, unkörperlichen Intellekt zu erfassen,[1] sondern er kann sich denselben nur andeuten lassen aus den Merkmalen seiner Tätigkeit oder aus Dingen, welche sich für ihn in den Körpern finden, oder wenn er über ihn reflektiert, fußend auf der Verschiedenheit von dem Zustande der Körper. So erkennt also der Mensch in allen seinen Zuständlichkeiten, daß er etwas anderes ist als die Seele, und daß es sich bei ihm und bei ihr um zwei verschiedene Dinge handelt, wenn er auch ihr ähnlich ist in den paar Buchstaben seines Terminus bei Zusammenstellung der Namen.[2] S. 108.

5. Man heißt den Menschen auch nicht Körper in Wahrheit und Wirklichkeit, weil auf den Menschen der Begriff Körper nicht zutrifft. Denn der Begriff Körper ist mit Rücksicht auf die Besonderheit seiner Natur nur etwas Lebendiges, Nichtsprachfähiges, Sterbliches und ist so verschieden vom Begriff Mensch, (sowohl) schon dem Äußeren nach, weil er nicht sprachfähig ist, (als auch) in Kraft der inneren Bedeutung und seines Wortlautes, nämlich in allen seinen Teilen, weil das Leben des Leibes und das Leben des Menschen nicht gleich sind. Denn das Leben des Leibes hat keine Existenz und keine Erschaffung außer durch die Vermischung der Kräfte der vier Naturen[3] und die Zusammensetzung ihrer Körperlichkeit und die Ermöglichung ihrer Ausdehnung. Als nämlich der Schöpfer die Fähigkeiten dieser Naturen festsetzte und begründete, wie du weißt, hat er aus ihnen verschiedene Tätigkeiten zubereitet und einen Teil davon vollständig zum ganzen Körper verwendet und einen anderen für die Besonderheiten seiner Glieder verteilt, und aus solch einer Vermischung und Zusammensetzung und aus dieser Zumessung entstand das Leben des (menschlichen) Leibes und der Tiere. Wenn du vom Menschen aber „lebendig“ aussagst, so verstehst du darunter nicht dasselbe, sondern du meinst damit ein zusammengesetztes Leben, mit welchem sich das Leben der immateriellen Seele vermischt hat. Ebenso wenn vom Leib und vom Menschen das „Sterblich“ ausgesagt wird, so handelt es sich um zwei verschiedene Dinge bei dem, was von

[1] Wörtlich: „zu kosten“.

[2] ’insān (Mensch) — nafs (Seele).

[3] D. s. die vier Elemente, aus welchen bekanntlich die alte Philosophie den Menschen zusammengesetzt sein läßt: Feuer, Wasser, Luft, Erde.

diesem Namen in seiner Anwendung auf jedes einzelne der beiden verstanden wird. Denn wenn der Leib „sterblich“ genannt wird, so ist dies für ihn das Akzidens des Todes, das Wegfallen aller seiner Glieder aus der Abgemessenheit der Vermischung — aus welcher die Kräfte erzeugt werden — und die Auflösung seiner ganzen Zusammensetzung und das Vergehen seiner ganzen Natur und seiner konstanten Verhältnisse und seiner Herrschaft, woraus der Ursprung seines Lebens besteht. Was aber den Tod des Menschen anbelangt, so ist er lediglich die Trennung der Seele vom Leibe. Es gibt nämlich für sie eine Fügung Gottes, daß sie
S. 169. abscheidet, wenn es für sie gut ist, und es gehört dies zu den Ratschlüssen der unfaßbaren Weisheit Gottes. So hast du also wiederum erkannt, daß der Begriff Leib verschieden ist vom Begriff Mensch, gleichwie der Begriff Seele vom Begriff Mensch verschieden ist, teils der äußeren Wortform nach, teils in der Tiefe der Bedeutung, wenn auch ein paar Buchstaben in den beiden Termini übereinstimmen bei der Zusammenstellung der Worte.[1]

6. Ferner heißt man den Menschen nicht Leib und Seele zusammen, weil ihm weder ein einzelner dieser Begriffe noch beide zusammen zukommen. Denn die Seele und der Leib haben, wie die Beschreibung ihrer Besonderheiten dartut, zwei Begriffe, von denen ein jeder vom anderen und beide vom Begriffe Mensch verschieden sind. Dem Menschen kommt aber nur ein Begriff zu, der verschieden vom Begriff Seele und verschieden vom Begriff Leib ist. Wenn jedoch der Mensch an einer Stelle der Heiligen Schrift Seele oder Leib genannt wird, so ist dies nicht in Wahrheit gemeint und wird nicht in Weise einer Begriffsbestimmung gesagt, sondern zu dem Zwecke, den Lebenswandel emporzuheben und (beziehungsweise) einen solchen zu erniedrigen. Denn wenn sich der Mensch in seinem Wandel zu dem erhebt, was die Seele nötigt, sich von der Materie zu entfernen, indem er nach Weisheit verlangt, so pflegt die Schrift ihn Seele zu nennen, wie
1. Petr. 3, 20. geschrieben steht: „Mit Noe trat die und jene Seele ein.“ Und wenn er sich erniedrigt, indem er sich zu dem hinbewegt, was den Tieren ähnlich ist, und für das eingenommen ist, was in der Materie liegt, weil ihm die Erkenntnis der göttlichen Dinge und ihrer

[1] ǵasad (Leib) ʾinsān (Mensch).

Erhabenheit mangelt, um sich zum Streben nach denselben aufzuraffen und seine Begierlichkeit zu bändigen, dann pflegt ihn die Schrift des öfteren Fleisch zu nennen, wie geschrieben steht: „Mein Geist wird nicht in jenen Gen. 6, 3.
Menschen wohnen, denn sie sind Fleisch.“ Ein Fingerzeig dafür ist, daß er in der Heiligen Schrift niemals Seele und Leib zugleich genannt wird, weil er sich nicht in beiden Lebensweisen bewegen kann, das ist dem Lebenswandel der Seele und des Leibes, und der eine Mensch in seinem Wandel nicht zu einer und derselben Zeit geistig und fleischlich sein kann. Wenn es sich zum Beispiel anders verhielte als in der von uns erwähnten Weise, daß nämlich der Mensch mit S. 110.
dem Namen einer seiner zwei Teile bezeichnet wird, so müßte er (auch) mit dem Namen beider zusammen bezeichnet werden; aber dieses findet sich bei gar keinem heiligen (Schriftsteller), und es heißt nicht von einem der beiden Teile des Menschen, er sei der andere Teil in Wahrheit und der Begriffsbestimmung nach. Denn von der Seele heißt es nicht, daß sie Leib sei, und vom Leibe nicht, daß sie Seele sei.

Niemand wagt es, von der Seele zu behaupten, sie sei wegen ihrer Verbindung mit dem Leibe sterblich und nicht sprachfähig, noch vom Leibe wegen seiner Verbindung mit der Seele, es treffe für ihn zu, daß er sprachfähig ist. Es kann einer keinem dieser beiden Teile einen Terminus geben, welcher ein Terminus für den anderen Teil ist in Wahrheit und Wirklichkeit. „Der Mensch“ wird in jedem Zustande und in jeder Weise so verstanden, daß er etwas aus der Seele und dem Leibe Bestehendes ist, nicht Seele und nicht Leib und nicht beides zusammen.

7. Zu dem, was mit (dem Begriff) Mensch notwendig verbunden ist, gehört auch, daß er nicht vor der Vereinigung seiner Teile in der Zusammensetzung existierte, wie dieses (überhaupt) für jedes Zusammengesetzte notwendig ist. Niemand qualifiziert es so, daß er sagt: Das Zusammengesetzte ist vor der Verbindung der Dinge, aus welchen es zusammengesetzt ist. Der Mensch muß also vorzüglicher sein als seine Teile, das ist vorzüglicher als die nackte Seele und als der isolierte Leib, denn bei allem Zusammengesetzten sind die Teile davon nur seinetwegen da. Die Seele und der Leib sind also weniger als der Mensch, denn beide sind Teile desselben und sind seinetwegen da.

Vom Menschen können unmöglich zwei entgegengesetzte und verschiedene Eigenschaften in Wirklichkeit und Wahrheit ausgesagt werden, z. B. das „sterblich" und das „nichtsterblich", das „sprachfähig" und „nichtsprachfähig", Leib und Nichtleib, sichtbar und nichtsichtbar, daß er jenem ähnlich ist und diesem nichtähnlich; denn er ist nicht seine Teile.

Der Mensch kann unmöglich Seele genannt werden, die verfleischlicht ist, und nicht Fleisch, das vergeistigt ist, das heißt: er darf nicht Seele genannt werden, die Fleisch, und nicht Fleisch, das Seele geworden ist.

S. 111 Ferner muß es für die Seele so sein, daß seine beiden Teile, das heißt die Seele und der Leib, einander gemeinsame Genossen sind in der Lust und im Leid. Deshalb kann sich der Mensch in einem doppelten Leben bewegen, wenn dies auch zu verschiedenen Zeiten (der Fall) ist. Denn nach welcher Seite hin er sich auch wenden mag, so wendet sich eben sein (betreffender) Teil, sei es zum fleischlichen Leben, sei es zum seelischen Leben.

8. Wenn nun Christus, wie manche Leute es für recht finden, eine einzige aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur genannt werden durfte, so wie der Mensch aus der Seele und dem Leibe zusammengesetzt ist, so könnte er in Wahrheit und der Begriffsbestimmung nach weder Gott noch Mensch noch Gott und Mensch zusammen heißen,[1] wie auch der Mensch in Wahrheit und der Begriffsbestimmung nach unmöglich Seele und Leib und auch nicht Seele und Leib zusammen genannt werden kann, weil ihm ein besonderer Begriff zukommt, der vom Begriff seiner beiden Teile verschieden ist. Es käme ihm eine Zusammensetzung zu wie bei uns, wie wir in heilsamer Untersuchung erklärt und dargelegt haben. Ich halte dafür, daß es etwas sehr Abscheuliches ist, von Christus zu sagen, er sei nicht Gott, nicht Mensch und nicht Mensch und Gott zusammen in Wahrheit und dem Begriffe nach. Denn die heiligen Schriften qualifizieren ihn gleichfalls offenkundig und deutlich so, daß er Gott der Natur und dem Begriffe nach, und daß er Mensch

[1] Vgl. Ioann. Dam. Contra Iacob. 29 (Migne 94, 1452 B) *Ὑμεῖς τοιγαροῦν ἐπινοίᾳ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἐν τῷ Χριστῷ μετὰ τὴν ἕνωσιν λέγοντες, οὐκ ἐνεργείᾳ οὐδὲ πράγματι ταύτας ὁμολογεῖτε· οὔτε Θεὸς ἔσται καθ' ὑμᾶς ἀληθείᾳ οὔτε ὑπάρξει, οὐδὲ ἄνθρωπος, ἀλλά τι παρὰ ταῦτα ἕτερον.*

ist in Natur und Wirklichkeit. Sie sagen ferner, daß er Gott und Mensch zusammen ist nach ebenderselben Weise.

9. Sodann: wenn Christus eine einzige zusammengesetzte Natur gleich dem Menschen wäre, dann könnte nicht von einem Teile gesagt werden, er sei der andere, das ist: es könnte Gott nicht Mensch und der Mensch nicht Gott heißen, gleichwie die Seele nicht Leib und der Leib nicht Seele heißt infolge der Zusammensetzung beider im Menschen zu einer einzigen Natur.[1]

Und gleichwie es für die Seele bei der Zusammensetzung des Menschen nicht zur Folge hat, daß sie Leib ist wegen der Verbindung mit ihm, weil ihr nicht der Begriff des Leibes zukommt, da sie ja nicht sterblich und nicht wortlos ist, und gleichwie der Leib wegen seiner Verbindung mit der Seele nicht Seele heißt, weil er nicht wortbegabt und unsterblich ist, ebenso könnte S. 112.
Gott nicht Mensch heißen, das ist lebendig, sprachfähig, sterblich, infolge seiner Fleischwerdung und Menschwerdung, und der Mensch wäre nicht vergöttlicht infolge seiner Verbindung mit dem (ewigen) Worte. Dies ist aber die greulichste Abscheulichkeit; denn alle Schriften sagen, daß das Gotteswort Mensch geworden ist, und daß er nach seiner Menschwerdung wahrhaft und schlechthin und in Wahrheit und in der wirklichen Bedeutung Mensch ist, und wenn dies auch eine Erniedrigung seines erhabenen Wandels ist, so folgt doch,[2] daß es so ist. Desgleichen sagen sie, daß die Menschheit vergöttlicht ist, und wenn in ihnen das Wort in jenem Zustande Mensch genannt wird, so wird dieser (Mensch) ebenso auch Gott genannt.

10. Ferner: wenn Christus eine einzige, zusammengesetzte Natur wäre wie der Mensch, dann könnte Gott nicht fleischgeworden heißen, gleichwie die Seele nicht fleischgeworden und der Leib nicht seelegeworden heißt, obwohl doch die Grundlehre der Christen die ist, daß Gott Fleisch wurde.

Ferner: wenn Christus eine einzige Natur aus der Gottheit und Menschheit wäre, so wie der Mensch eine

[1] Vgl. Athan. Contra Apollin. l. I (Migne 26, 1128 B): *Οὔτε δὲ σῶμα ἔμψυχον ἤδη ἄνθρωπος τέλειος, οὔτε νοῦς ἐπουράνιος ἤδη Θεός. Σῶμα γὰρ ἔμψυχον λέγεται, ἐφ᾽ ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα. Σῶμα δὲ ἀνθρώπου σῶμα λέγεται, καὶ οὐ ψυχή· καὶ ψυχὴ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ οὐ σῶμα, ἕτερον πρὸς ἕτερον ὄν, τουτέστι πνεῦμα πρὸς σῶμα.*

[2] Scil. aus den heiligen Schriften.

einzige Natur aus der Seele und dem Leibe ist, so müßte es etwas Drittes geben, was der Gottheit und der Menschheit ähnlich wäre, wie der Mensch etwas Drittes, der Seele und dem Leibe Ähnliches ist.

Wenn dem so wäre, dann könnte ohne Zweifel Christus unmöglich vor der Verbindung seiner Teile in der Zusammensetzung sein, wie dies für den Menschen und für alles Zusammengesetzte notwendig der Fall ist, sondern die Verbindung der Teile Christi in der Zusammensetzung wäre erst geschehen in Maria. Also würden umsonst alle Schriften und das heilige Konzil von Nizäa verkündigen und sagen, daß Christus (sic) aus dem Vater vor allen Zeiten erzeugt ist, und daß durch ihn der Vater alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat.

11. Gewiß keiner von jenen, welche die Verbindung (Union) Christi ähnlich sein lassen der Verbindung des
S. 113. Menschen in der Weise, daß er eine einzige, zusammengesetzte Natur ist, wird verstehen, daß das Gotteswort[1] Christus ist. Die Untersuchung hat ihn bereits darauf geführt und hat festgestellt, daß es nicht angängig ist, zu sagen, das Zusammengesetzte sei eines seiner Teile, noch auch, es sei das Zusammengesetzte auf den Begriff von einem seiner Teile anzuwenden, noch zu sagen von einem Teile, daß er der andere sei. Was die Anhänger dieser Meinung anlangt, so werfen sie die Dinge durcheinander und vermengen und verdunkeln sie. Während sie in ihrer Unwissenheit mit der Aussage einer einzigen zusammengesetzten Natur beginnen, von der sie behaupten, daß sie Christus sei, da verwandeln sie ihren Lehrsatz zur Aussage des fleischgewordenen Wortes und meinen, nachdem sie sich einmal auf die Aussage des ersten Dinges festgelegt haben, von ihrem Wege und ihrem Ziele nicht abzugehen. Wenn sie dieses tun zur Täuschung und zum Truge, um leicht in die Irre gehende und sorglose Leute zu verführen, dann pfui der Bosheit ihrer Teufelei! Und wenn es von ihnen geschieht ohne List und ohne Absicht, dann Schmach ihrer Rauheit und Hartköpfigkeit!

12. Ferner: wenn Christus eine einzige aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur wäre,

---

[1] Wörtlich: „Gott, das Wort", wie bei den Vätern Θεὸς Λόγος an unzähligen Stellen.

dann hätte die Freude und der Schmerz und das Leiden nicht in einer solchen Weise stattgefunden, welche in der Gottheit, insofern sie die Menschheit bewegte und leitete, bloß ihren Ausgangspunkt hatte, sondern derart, daß sie (selbst) dieselben samt der Menschheit kostete und fühlte und sich aufbürdete. Dieses alles würde sich als Folgerung für die Gottheit ergeben, wenn jene Lehre richtig wäre, daß Christus nur eine Natur wie der Mensch ist. Dies ist die schlimmste Lehre und die ärgste Lügenerfindung bezüglich der Gottheit. Denn die Gottheit ist zu hoch und vollkommen an Majestät und zu erhaben und machtvoll und beständig, als daß über sie Verächtliches oder Leid oder Pein oder Schmerz kommen würde. So etwas wie Leid und Lust hat wahrlich eine andere Ursache.

13. Ferner: wenn Christus eine einzige, aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur wäre, wie der Mensch nur eine Natur ist, so könnte Christus nicht dem Vater und dem Heiligen Geiste der Natur nach gleich sein, noch könnten er und diese beiden in S. 114.
der Wesenheit übereinstimmen, und er würde in seiner Natur nicht den Seelen und Leibern gleichen. Es ist aber da doch keiner so dumm, daß er sagt, der einzelne Mensch, das ist die einzelne Person (Hypostase) gleiche den Seelen aller Menschen seiner Natur nach, und er und jene Leiber seien gleich in seinem Leibe. Denn in dieser Behauptung ist Unordnung und ein Durcheinander. Nach den Regeln und nach dem Verlaufe des rechten Denkens kann so nicht gesagt werden, sondern man muß sagen: die Seele des einzelnen Menschen ist den Seelen aller Menschen gleich, und ebenso: der Leib des einzelnen Menschen gleicht den Leibern aller Menschen. Es zweifelt nämlich niemand, daß die Seele des einzelnen Menschen mit den Seelen aller Menschen in der Natur übereinstimmt und sein Leib mit den Leibern aller übrigen Menschen in der Natur. Und wenn es vom Menschen, wie jene sagen, heißen würde, er sei den Seelen und den Leibern ähnlich in der Natur, dann würde der Mensch nach Art der Analogie und der Gleichstellung in seiner Natur seiner eigenen Seele und seinem Leibe ähnlich sein. Denn zwei Dinge, die einem anderen Dinge in der Natur ähnlich sind, sind mit diesem in der Natur übereinstimmend, oder eines von ihnen ist zum anderen geworden infolge der stattgefundenen Vereinigung, und es erhält

davon dessen Namen allein,[1] wie wir dies, so Gott will, in diesem unserem Buche näher dartun werden. Bezüglich des Menschen aber steht sicher fest, daß er seiner Natur nach nicht seiner Seele und seinem Leibe ähnlich ist, und man sagt vom Menschen nicht, daß er seine Seele oder daß er sein Leib geworden ist, das ist: man sagt nicht, daß er wechselweise[2] den Namen eines einzelnen der beiden allein erhalte. Also führen umsonst die Anhänger des Severus immer wieder dieses Beispiel in ihren Schriften an.

S. 115. 14. Ferner: wenn Christus eine einzige Natur aus der Gottheit und der Menschheit wäre wie der Mensch aus der Seele und dem Leibe, dann müßte folgerichtig noch ein anderer aus der Zahl der Trinität hervorgehen, das ist aus der Zahl des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und wir müßten dann notwendig, wenn wir die genannte Trinität anbeten, Christus diese Anbetung versagen, weil wir nicht ihn anbeten, sondern seinen Teil. Es ist aber vorhin in einer weitläufigen Untersuchung bewiesen worden, daß sein Teil nicht er selber und er nicht sein Teil ist. Wir beten Christus an, der einer ist aus der Zusammensetzung und der Verbindung beider (Teile), und wir wissen, daß er etwas anderes ist als eines von ihnen, wie jene sagen wollen, und wir weisen es zurück, eine Vierheit anzubeten, das ist den Vater und das Wort, den Sohn, und denjenigen, welcher aus der Verbindung des Wortes und des Leibes zusammengesetzt sein soll, und den Heiligen Geist. Ferner: wenn wir im Namen Christi taufen, so würden wir ja in der Vierheit taufen, und wenn wir in der Dreiheit taufen, so würden wir nicht im Namen Christi taufen. Wenn die heilige Jungfrau Maria Christus geboren hat, so hätte sie nicht Gott
S. 116. geboren; und wenn sie Gott geboren hat, so hätte sie nicht Christus geboren. Desgleichen: wenn die Juden Christus gekreuzigt haben, so haben sie nicht den Herrn
1. Cor. 2, 8. der Herrlichkeit gekreuzigt, und wenn sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben, so nicht Christus. Viele derartige Abscheulichkeiten zieht ihre Behauptung nach sich, wenn sie sagen: Christus sei eine einzige aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur, wie der Mensch aus der Seele und dem Leibe. Das

[1] D. h. es kann mit diesem Namen allein bezeichnet werden.
[2] Wörtlich: „in Weise des Zu etwas anderem werden".

sei ferne von Christus, daß dies daraus für ihn folgt oder solches über ihn gesagt wird!

15. Wenn jene disputieren und streiten in der Roheit ihres Verstandes und meinen, man müsse sagen, das Zusammengesetzte sei seine Teile (äquale s. T.), so geben sie sich damit von selbst in die Gewalt derjenigen, welche von ihnen bekämpft werden, und deren Lehre sie widersprechen, wenngleich ihre Behauptung hintennach doch unrichtig ist.[1] Denn wenn sie dies[2] gelten lassen, so müssen sie ohne Zweifel konsequentermaßen sagen, daß Christus zwei Naturen ist, obwohl sie doch in jeglicher Weise diese Lehre fliehen. Denn wenn Christus aus zwei Naturen zusammengesetzt ist, und wenn man, wie sie meinen, sagen kann, daß das Zusammengesetzte (äquale) seine(n) Teile(n) ist, aus denen es zusammengesetzt ist, so nötigt sie diese Behauptung, zu bekennen, daß Christus zwei Naturen ist, aus denen er zusammengesetzt ist, und die seine Teile sind. Wenn das feststeht und erwiesen ist, dann weben sie — bei meinem Leben! — das Kleid der Spinne, und ihr Kampf ist umsonst, und der, welcher sie niederwirft, bringt sie dazu, notgedrungen und widerwillig in das Reich der Feinde überzugehen.

Wenn sie aber meinen, man dürfe nicht sagen, daß das Zusammengesetzte (äquale) seine(n) Teile(n) sei, so sollen sie immerhin jene Abscheulichkeiten annehmen, die wir schon dargelegt haben, daß sie nämlich konsequentermaßen sagen müssen, Christus sei nur eine Natur, das ist: daß man sagen muß, Christus sei Gott und nicht Mensch, und auch nicht Gott und Mensch, und es sollen über sie nur jene anderen Folgerungen und mit Lüge gemischten Greuel kommen, deren Zurückweisung sich gar nicht geziemt, und die widerlich, zum Widerspruch herausfordernd und abstoßend sind in den Augen aller Christen sowohl wie derjenigen, welche sich mit dem Satze, Christus sei nur eine Natur, beschäftigen, und in den Augen eines jeden, der wenn auch nur ein bißchen Verstand hat.

16. Jedoch soll der, welcher dieses liest, wissen, 117.
daß die heiligen Väter, wenngleich sie die Union Christi

[1] Ich fasse den unklaren Konzessivsatz in dem Sinne: Sie geben sich in die Gewalt ihrer Gegner . . . sogar auf die Gefahr hin, daß ihre eigene Behauptung oder Lehre hintennach als unrichtig sich herausstellt.

[2] Scil. daß das Zusammengesetzte aquale seinen Teilen ist.

mit der Union der Seele und des Leibes verglichen haben, doch nicht die Vergleichung in einer solchen Weise machten, als ob er aus Gottheit und Menschheit zu einer einzigen Natur zusammengesetzt wäre, wie der Mensch eine einzige Natur aus der Seele und dem Leibe ist; sondern sie haben ihn damit in einer anderen Art verglichen, die wir in einer klaren und ausführlichen Besprechung mit Gottes Einwilligung dartun wollen, ohne daß wir die Lehre der Väter in irgendeiner Weise verleugnen; vielmehr hängen wir uns an das Wort der Väter mehr als an unseren Atem und fallen nicht in die dumme Abscheulichkeit und den lügnerischen Trug, dessen alle unverständigen Leute wert sind. Dann werden wir dieses Gleichnis von der Union Christi in dem, was aus der Union des Menschen zur Vergleichung genommen wird, nicht auf das übertragen, was nicht mit ihr zu vergleichen ist, vielmehr wollen wir sie in dem klarlegen, was mit ihr zu vergleichen und was ihr ähnlich ist. Dies ist ja — bei meinem Leben! — das Gesetz und das Gebot der Gleichnisse; denn würde ein jedes Beispiel, wenn ein Ding dazu hergenommen wird, um es mit ihm zu vergleichen, in allen Stücken eine Gleichung herbeiführen, dann wäre unbestritten das zu dem Beispiel Genommene eben dasjenige, wofür es als Beispiel dient. Dies ist vom Gesetz der Beispiele ausgeschlossen. Deshalb weisen wir jenes vom Menschen (hergenommene) Gleichnis zurück, schneiden und trennen es ab und wenden uns gegen alles, was, sobald wir es von unserm Herrn Jesus Christus aussagen, jene von uns angeführte Abscheulichkeit zur Folge hat, und waschen es weg und verwerfen es. Sodann wählen wir von dem Gleichnisse jene Beziehungen aus, denen nichts von Abscheulichkeit nachfolgt, wann sie auf Christus übertragen werden, und die wir notwendig Christus zuerkennen müssen, damit es nicht zu einer Empörung gegen seine Qualifizierung (überhaupt) kommt, falls dieselben nicht dazu genommen werden, um Christus attribuiert zu werden.[1] Dieses wollen wir tun mit Hilfe Gottes, nachdem wir unsere Meinung über Christus dargelegt haben.

[1] Aus dem Relativverhältnis losgelöst heißt dieser Teil der Periode in wörtlicher Übersetzung: „Wenn die Attribuierung mit jenen Beziehungen nicht für Christus genommen wird, so tritt eine Empörung gegen die Attribuierung Christi ein, und so müssen wir sie notwendig Christus zuerkennen.“ Sinn: Wenn jene aus dem

17. Was uns anlangt, Geliebter, so ist unsere Lehre von Christus nicht derart, und in all diesem irren wir nicht ab vom Wege der Wahrheit und fallen nicht aus der (rechten) Weise der Dialektik, so daß dann alle jene Abscheulichkeit, und was ihr folgt, von unserer Meinung käme; denn offenbar ist es Keckheit und Verwegenheit der Lehre, wann jenes Härte und Frechheit zur Folge hat (?). Wir sagen vielmehr: Christus ist das Gotteswort, einer der heiligen Trinität, der aus S. 118.
dem Vater vor den Zeiten Erzeugte, durch welchen er alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Er ist das Licht der Herrlichkeit des Vaters und das Abbild seiner selbst, wie die lauteren Schriften sagen, und wie das reine Konzil von Nizäa verkündet und kundgetan hat und alle frommen Väter, die durch das Licht des Paraklet überreich sind an gründlicher Kenntnis und verständnisvollem Eindringen in die Tiefe der göttlichen Bücher. Wir sagen: Dieses Gotteswort ist aus der auserwählten Jungfrau Maria Fleisch geworden und ist als Mensch geboren worden, und die reine Jungfrau verkünden und nennen wir deshalb Gottesgebärerin. Was aber das betrifft, daß wir sagen: Das Wort ist Fleisch geworden, so verstehen wir damit lediglich, daß es in der Zeit herabgestiegen ist zum Zustand des Wandels in Niedrigkeiten um unseres Loskaufes und unserer Erlösung wegen. Wir glauben ferner, daß dieses Wort Mensch wurde, so daß wir damit (ausdrücklich) erklären, daß wir unter seiner Fleischwerdung nicht die Umkleidung mit dem Leibe und die Umhüllung mit demselben verstehen, sondern daß es die wahre Verbindung und Vereinigung ist, welche höher steht als jegliche Verbindung und Vereinigung, so daß derjenige, mit welchem sich das Wort vereinigte, zu Gott gemacht wurde, das heißt der Mensch, und daß es selbst, das heißt Gott, der sich mit ihm vereinigte, Mensch wurde, wenn auch dies[1] nicht in einer und derselben Weise geschah.

18. Wenn wir sagen: Das Wort ist Mensch geworden, so meinen wir nicht, ihm eine Veränderung

Gleichnis von der Union des Menschen hergenommenen Beziehungen nicht von Christus ausgesagt werden dürften, dann wäre es überhaupt unmöglich, von Christus etwas auszusagen, ihm etwas zu attribuieren.

[1] D. i. die Menschwerdung Gottes und die Gottwerdung des Menschen. Die Erklärung folgt sogleich.

oder einen Zustandswechsel anzuhängen oder von ihm etwas zu leugnen, was er immer gehabt hat, sondern wir sagen vielmehr, daß das Wort bei dem geblieben ist, was es immer war, das ist: es ist dabei geblieben, in Wahrheit vollkommener Gott zu sein; und es ist in Wahrheit vollkommener Mensch geworden, und ist jetzt nach seiner Fleischwerdung wahrhafter Gott und wahrhafter Mensch, und es werden von ihm in Wahrheit beide Bezeichnungen (Namen) ausgesagt. Wir sagen, daß ihm, das ist dem Worte, der Begriff Gott und der Begriff Mensch zukommt mit der Vollkommenheit dieser Begriffe. Deshalb heißen wir ihn nach seiner Fleischwerdung zwei Naturen nach Weise der Begriffsbestimmung, das ist: die beiden Naturen werden von ihm ausgesagt, und es trifft auf dasselbe jede der beiden Bezeichnungen zu in Wahrheit und Wirklichkeit. Das
S. 119. Wort wird wahrer Gott und wahrer Mensch genannt der Natur und dem Begriffe und der wirklichen Bedeutung nach.[1]

19. Weder deshalb, weil wir etwa das Gotteswort und den Leib, der aus Maria nach Weise der Trennung und des Zusammenhanges kommt, eigens zählen, nennen wir es zwei Naturen, noch deshalb, weil wir (einfachhin) eine einzige Natur leugnen, die aus zwei Naturen zusammengesetzt ist, wie Severus nach dem Gleichnis mit dem Menschen sagt, sonst würden wir ja nicht von einer wahren Verbindung und Vereinigung reden. Denn die eine zusammengesetzte Natur, welche mit der Union des Menschen verglichen wird, hat eine vielfache Abscheulichkeit zur Folge, falls sie von Christus ausgesagt wird. Dies ist nicht eine tatsächliche Weise der Union, sondern eine sehr unvollkommene. Gibt es bei der Verbindung und Vereinigung etwas Größeres und Lauteres und Reineres, als daß dieses jenes und jenes dieses wird? Das ist — bei meinem Leben! — etwas Besseres, Reineres und Lauteres als zwei Dinge, die miteinander so verbunden sind, daß ihre Vereinigung eine einzige Natur ist. Wir sehen die Hölzer und die Nägel, wenn sie bei der Anfertigung des Tores verbunden

[1] Vgl. gr. De unione et Incarn. [UI] (Migne 97, 1604 B): *ἡ ὑπόστασις τοῦ ἀϊδίου Υἱοῦ ἐπιδέχεται τῶν δύο φύσεων, θεότητός τέ φημι καὶ ἀνθρωπότητος, ἀνελλιπῶς τό τε ὄνομα καὶ τὸν ὅρον, ὡς εἰ καὶ λέγεται ὁ ἄνθρωπος τεθεῶσθαι, οὐχ ὡς τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὄνομα καὶ τὸν ὁρισμὸν τοῦ Θεοῦ ἐπιδεξαμένου λέγεται τεθεῶσθαι.*

werden, und sie machen bloß eine Natur aus, das ist die Natur des Tores. Wir sagen nicht: die Nägel sind Hölzer geworden, noch auch: die Hölzer Nägel, wenngleich das Tor, welches aus beiden zusammen besteht, nur eine Natur ist. Ebenso ist es, wenn du von dem Menschen redest, welchen die Anhänger des Severus immer wieder anführen und oben und unten in ihren Schriften herbeibringen, indem sie die Beziehung und die Weise festsetzen, worin, wie gesagt, die Ähnlichkeit mit der Union Christi bestehen soll. Wenn du über seine Zusammensetzung recht nachdenkst, so merkst du, daß die Seele und der Leib in seiner Verbindung und Vereinigung untergehen, und wenn aus ihnen ein einziges Leben geworden ist, so sagen wir nicht, daß die Seele Leib, noch daß der Leib Seele wurde, so wie wir es vom Worte (Gottes) aussagen, daß es Mensch wurde der Begriffsbestimmung und der wirklichen Bedeutung nach, wie wir auch vom Menschen sagen, daß er Gott geworden ist, wenngleich es nicht in demselben Sinne geschieht. Wir weisen (jenen) Satz zurück und sind nicht nachlässig gegenüber der Unwissenheit und Streitsucht mancher Leute.

20. Wir behaupten ferner, daß das Wort eine einzige fleischgewordene Natur hat, und weisen damit darauf hin, daß es in der Zeit Mensch geworden ist, S. 120. und daß es nicht immer so war in seinem Anfang. Wir sagen auch vom Wort, daß es zwei Naturen ist der Begriffsbestimmung nach, das ist: wenn wir sagen, es sei Fleisch geworden, so wollen wir das Wort selbst gemeint haben, und daß ihm die Wirklichkeit, das ist der Begriff der Menschheit, voll und ganz und nicht unvollkommener als einem von uns zukommt. Deshalb stehen mit ihm beide Formen in Einklang, indem eine die andere bestätigt und beide sich nicht widersprechen, das heißt: es ist nicht die Rede von einer einzigen menschgewordenen Natur, weil notwendig von zwei Naturen gesprochen werden muß zufolge dessen, was die Worterklärung hiervon besagen will, damit man nicht etwa meint, mit der Menschwerdung sei es so, wie wir von der Verbindung und Zusammenfügung des Leibes reden. Denn wenn wir das menschgewordene Wort nur eine Natur heißen würden, woher wüßte man dann, daß wir mit unserem Ausdruck „Menschwerdung“ lediglich das verstanden wissen wollen, daß es Fleisch geworden ist, falls wir nicht hinzusetzend

sagen würden, daß das Wort nach seiner Menschwerdung zwei Naturen ist, das heißt, daß es als ein und dasselbe sowohl Gott als Mensch ist?

21. Wir sagen vom Worte in Wirklichkeit und Wahrheit und der Begriffsbestimmung nach zwei Naturen aus, indem wir dieselben von ihm prädizieren und von ihm aussagen bestimmt und tatsächlich und überwiegend und ganz speziell samt allem, was zu den beiden Naturen gehört.

Wieso dies? — Wir sagen vom Worte, daß es Gott ist, und daß es Mensch ist, und geben ihm den Begriff Gottes als etwas, was nicht unvollkommener ist als das, was wir dem Vater und dem Geiste geben, und den Begriff Mensch, das ist, daß es lebend (vernünftig) und sterblich ist, und sagen von ihm alle gegensätzlichen Prädikate aus in Wirklichkeit und Wahrheit, das ist: wir sagen, daß das Wort erschaffend und erschaffen ist, ewig und zeitlich, sichtbar und unsichtbar, unsterblich und sterblich, unbegrenzt und begrenzt, einfach und zusammengesetzt, reich und arm, und was es dergleichen Gegensätze noch gibt, welche wir vom Worte (Gottes) prädizieren. Wir geben ihm aber davon Prädikate in erhabenster Beziehung, insofern es Gott ist, und in anderer Beziehung, weil es Mensch geworden ist, indem wir wohl wissen, daß, insofern es Gott ist, dies ihm nur von seiner Natur zukommt zufolge ihrer (absoluten) Reinheit, Besonderheit und Abstraktheit, und daß er erzeugt ist aus dem Vater so wie (gleich-
S. 121 sam) aus der Ursache. Was aber das Menschsein des Wortes betrifft, so kommt ihm jenes nicht von Natur aus zu auf Grund ihrer Abstraktheit, Reinheit und Besonderheit, sondern es kommt ihm jenes zu aus der wahren und tatsächlichen Vereinigung, welche über jede Vereinigung steht. Deshalb werden zwei Naturen und ihre (ganze) Wirklichkeit und ihre Begriffe auf ihn zurückgeführt und von ihm ausgesagt, wenn auch die eine Natur immer und ewig dem Worte zugehört hat, die andere aber er erst in der Zeit gemacht hat, als er sich für jenen Wandel entschloß, der unserer Erlösung wegen geschehen ist. Wir sagen von einem und demselben Worte, daß es ganz Gott und ganz Mensch ist, daß es ganz sterblich und ganz unsterblich ist, daß es leidensfähig und nicht leidensfähig war. Seine Leidensfähigkeit und dergleichen sagen wir nicht nach jener Art aus, nach welcher wir behaupten, er sei nicht

leidensfähig gewesen, sondern in einer anderen Art. Dieses alles ist in ihm verbunden mehr als die Verbindung der Seele und des Leibes in einem Menschen.

Was aber das anlangt, daß Christus eine einzige aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur genannt wird gerade so, wie der Mensch eine einzige aus der Seele und dem Leibe zusammengesetzte Natur heißt, so widerspricht dies ganz und gar dem Gesetze und der rechten Norm des logischen Denkens.

22. Wenn aber einer ausforscht und sich erkundigt, wieso denn Gott Mensch geworden ist ohne Veränderung seines Gottseins, und wieso auf das Gotteswort der Name Mensch und dessen Wirklichkeit und Bedeutung und reinster Begriff zutrifft, so wollen wir, obwohl die Sache mit der Menschwerdung etwas über den menschlichen Verstand Hinausgehendes ist, doch antworten: Es ist beispielshalber so, wie wir durch die göttliche Gnade zu dem Schluß kommen, daß der wahre Mensch nur derjenige ist, welcher die menschlichen Tätigkeiten verrichtet mit den Teilen, aus welchen der Mensch zusammengesetzt ist, und welche in ihm nach Abgemessenheit der menschlichen Zusammensetzung in aller Vollkommenheit verbunden sind, das ist mit der Seele und mit dem Intellekte und dem Leibe. Weil aber (auch) mit dem Worte (Gottes) diese Teile verbunden sind, das heißt der Intellekt und die Seele und der Leib S. 122.
nach der Abgemessenheit der menschlichen Zusammensetzung in seiner Vollständigkeit und völligen Gesamtheit, und weil das Wort damit die menschlichen Tätigkeiten in Wahrheit und in ihrer Natur verrichtet, so sagt man vom Worte, es sei Mensch geworden in Wahrheit und der Natur nach,[1] da die Tätigkeit ihren Ausgang nur auf denjenigen zurückführt, welcher die Bewegung hervorruft, und es wird gesagt, daß der Ursprung der Tätigkeit auf denjenigen zurückgeht, der die Bewegung hervorruft, auch wenn er noch etwas anderes tut. Denn das Gotteswort verrichtete nicht bloß ein Ding von den Tätigkeiten der menschlichen Natur mit jener menschlichen Zusammensetzung, mit welcher

[1] Vgl. gr. 7 (l. c. 1524 D sq.): . . . *ὁ Θεὸς Λόγος, τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπότητος τελείαν ἀναλαβὼν, ἐχρήσατο τῷ αὐτεξουσίῳ αὐτῆς θελήματι, ταῖς τε αἰσθήσεσι, καὶ ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσι πάσαις κατὰ φύσιν, καὶ κατὰ τὸ δέον, καὶ κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Θεοῦ . . . ῥυθμίσας πάντα τὰ τῆς φύσεως μέρη, καὶ δυνάμεις, καὶ ὄργανα, κατὰ τὸ προσῆκον, κατὰ τὰ μέτρα τῆς ἀνθρωπότητος.*

es verbunden und vereinigt ist, sondern die Gesamtheit menschlicher Tätigkeiten. Es ist auch nicht so, daß es dieselben des öfteren tat, des öfteren auch nicht, vielmehr bewegte es sie und tat sie und beschäftigte sich mit ihnen immer. Deshalb wird vom Worte gesagt: es ist Mensch geworden. Wir führen dafür das Gleichnis[1] an, wenn es auch unzureichend und geringwertig ist und dem wirklichen Sachverhalt nicht entspricht, aber weil es mehr Ähnlichkeit als andere Gleichnisse hat, um uns den Verstand zu stützen und eine Zeitlang zur Konzeption und Bildung (von Gedanken) festzuhalten, so daß ihm durchaus nicht die Bedeutung von dem entgeht, was wir prädizieren. Wir sagen: In
Lev. 17, 11. dem Leibe, dessen Leben aus dem Blute kommt, wie die Schrift sagt, ist die wirkliche Existenz und Disposition und die Fähigkeit aller Bewegungen seiner Natur, das heißt Zusammenziehung und Ausdehnung; und die Hinundherbewegung alles dessen, was davon in ihm ist, geschieht durch den Nerv. Und weil er mit dem Intellekte verbunden ist, so ist der Intellekt das, was durch ihn wirkt, und was seine Fähigkeit annimmt und die Disposition der Bewegungen, deren Magazin und Behältnis der Leib ist, und deren er sich bedient, wie er will, und wo er will, und wann er will, und in welchem Zustande er will. So sagst du ja auch zum Beispiel: die Zunge ist das Magazin und das Behältnis der Kräfte der Sprache, und in ihr ist die Fähigkeit zu jeglicher Bewegung der verschiedenen Laute,[2] und zu ihr läuft die Unterstützung und die Kraft des Nerves aus dem seelischen Geiste, welcher in dem Gehirn ist, so daß sie sich bewegen kann. Der Intellekt aber schließt den seelischen Geist verborgenerweise ein, und er bewegt durch ihn die Zunge nach seinem Wunsch und Willen. Oft sagt er Gutes, oft Böses durch die
S. 123. Zunge, und der Intellekt ist, indem die Zunge spricht, der Gelobte, wenn die Rede schön ist, und der Getadelte, wenn die Rede nicht schön ist, trotzdem der Ursprung der Bewegungen nicht dem Intellekte zukommt wegen der (absoluten) Reinheit und Abstraktheit seiner Natur, sondern der Zunge. Ein Zeichen dafür ist, daß, wenn der Intellekt matt und abwesend ist, dann die Zunge sich so bewegt, daß sie lallt, und man weiß dabei, daß sie der Leitung des Intellektes ermangelt.

[1] Scil. das Gleichnis von der Union des Menschen.
[2] Wörtlich: „Buchstaben".

Denn ihre Bewegungen geschehen mit Ungenauigkeit, sind unruhig erregt und gehen dahin mit unregelmäßigem Vollführen des Denkens, vielmehr so wie die Bewegungen der Tiere. Ebenso wirkt gleichnisweise das Gotteswort durch die Menschheit, das ist durch den Intellekt und die Seele und den Leib, wovon eines mit dem anderen verbunden ist im Zustande der Abgemessenheit und der Zusammenfügung der menschlichen Zusammensetzung, und weil die Gesamtheit von Intellekt und Seele und Leib gewissermaßen die äußere Form und der natürliche Leitgrund eines jeden einzelnen von ihnen ist, so ist ohne Zweifel und anerkanntermaßen das Gotteswort tatsächlich mittels dieser menschlichen Natur tätig und wirksam.[1] Deshalb wird gesagt, es sei Mensch geworden, und es trifft auf dasselbe, das ist auf das Wort, jeglicher Begriff dieser menschlichen Natur zu wie auf einen von uns.

Aber das Wort ist in seiner Bewegung doch nur einzigartig, das heißt: es ist eine Hypostase oder eine Person, die entstanden ist und Existenz erhalten hat aus der Gottheit und der Menschheit, so wie ein jeder von uns aus diesem Grunde Auge (Gesicht)[2] und Person genannt wird, das ist eine Hypostase (bestehend) aus der Menschheit, weil ihm die ganze menschliche Zusammensetzung zukommt, welche das Behältnis aller Kräfte und Bewegungen und der Tätigkeit ist, und mit welcher deshalb eine Persönlichkeit ('uqnûmijja) nach Weise des Willens des Menschen wirksam ist. Was das Ausgangsprinzip der Bewegungen und der Kräfte anlangt, welches in einem jeden Teile der Zusammensetzung ist, so ist es natürlich für alle Menschen. Die
Bewegungen aber, welche durch die Tätigkeit hervor- S. 124.
gerufen werden und welche inbezug auf zeitliche und örtliche Fixierung eine Bestimmung haben und eine

[1] Vgl. gr. 7 (l. c. 1525 B): *Ὥσπερ οὐ λέγεται ὁ σὸς νοῦς, ἢ πούς, ἢ χεὶρ κινεῖσθαι· σὺ γὰρ ὁ τὸν σὸν νοῦν, καὶ τὰ μέλη, καὶ τὰς δυνάμεις κινῶν, καὶ ῥυθμίζων, ὡς βούλει· οὕτω καὶ ὁ Θεὸς Λόγος, αὐτὸς ἦν, ὁ τὸν ἴδιον ἀνθρώπινον νοῦν, καὶ τὰς αἰσθήσεις, καὶ φυσικὰς ἕξεις, καὶ δυνάμεις κινῶν, καὶ διακυβερνῶν, ὡς βούλεται, πρὸς τὸ εἰρημένον παρὰ σοῦ, ὅτι αὐτοκίνητος, ἢ ἑτεροκίνητος ὁ νοῦς τοῦ Χριστοῦ· τοῦτό φαμεν, ὡς ἔχει ὁ νοῦς* (so nach der zutreffenden, durch unsere arabische Stelle gerechtfertigte Konjektur des Turrianus), *ἤτοι καὶ ἡ ψυχή, καὶ τὸ σῶμα, καὶ τὰ τούτου μέρη καὶ αἰσθητήρια, ἕκαστον ἰδίαν τινὰ ἁπλῆν καὶ φυσικὴν κίνησιν κ. τ. λ.*

[2] 'ain, im Arabischen auch in der Bedeutung von Person gebraucht; s. S. 139 Anm. 1.

Art von Wandelbarkeit und die Eigenschaft einer Tätigkeit, kommen der Hypostase[1] zu. Und nicht in unvollkommenerer Weise als dieser eignet dem Gotteswort die gesamte menschliche Zusammensetzung in ihrer Abgemessenheit, welche das Magazin und das Behältnis aller menschlichen Bewegungen ist. Das Wort ist dasjenige, was sich ihrer (der Zusammensetzung) bedient, wie es will. Deshalb sind die Tätigkeiten, welche von ihr ausgehen, dem Worte eigen, und wir sehen nicht, daß die in der menschlichen Zusammensetzung befindlichen Kräfte aufhören, weil das Wort der Leiter und Beweger derselben ist, wenn solches auch die Sekte der Maroniten meint. Nein, vielmehr liegt erst recht eine Bestätigung für das Wort, daß es Mensch geworden ist, darin, daß das Prinzip der natürlichen Bewegungen und all das wirklich existiert, was für sie natürlicherweise sich gehört und notwendig ist, nämlich was in jener menschlichen Zusammensetzung sich findet, in welcher die Verbindung mit dem Worte besteht. Denn wenn die Disponiertheit und die Fähigkeit der menschlichen Zusammensetzung aufhört, so ist keine menschliche Natur mehr da, sowie kein Feuer mehr wäre, wenn das Brennen des Feuers aufhören würde. Und weil die Fähigkeit der Kräfte und der Tätigkeit in der Menschheit wirklich existiert, so müssen wir das Wort Gottes von den menschlichen Tätigkeiten frei erklären, aber wir sagen doch, daß die sichtbare und äußere Vollführung und Vollbringung der menschlichen Tätigkeiten und die von innen kommende Bewegung und die, nach welcher Weise auch immer geschehende Hervorrufung derselben vom Worte stammt und ihm eignet. Denn es ist der Leiter und Abfertiger und Beweger und Lenker alles dessen, was der Menschheit zukommt. Dieses geschah aber nur, indem das Wort sich all seine natürliche Fähigkeit zuvor in jenem Leibe zubereitet und disponiert hatte, den es sich aus der Jungfrau erschuf. Denn wenn wir meinen würden, es wäre in der Menschheit (Christi) keine Kraft von Fähigkeit und keine Disponiertheit und keine natürliche Anlage von Tätigkeiten gewesen, so würden wir die Menschheit zu einem stummen Werkzeuge und einem tauben Gefäße machen, und alles, was das Gotteswort an menschlichen Tätig-

[1] Deutlicher ausgedrückt in gr. 7 (l. c. C): *Τὸ γοῦν ἁπλῶς κινεῖσθαι, κατὰ τὴν ἰδιότητα ἑκάστου μέρους τῆς φύσεώς ἐστι· τὸ δὲ πῶς κινεῖσθαι, τῆς ὑποστάσεως. Οὕτω καὶ ἐπὶ Χριστοῦ νόει.*

keiten wirkte, wäre ein Phantom gewesen, weil die menschliche Tätigkeit keine natürliche Wirklichkeit ge- S. 125. habt hätte, und das ist Leugnung der Fleischwerdung des Wortes, das ist, daß es Mensch wurde.

23. Aber laß uns zur Deutlichmachung und Erklärung der Tätigkeit des Wortes ein Beispiel und ein Gleichnis von einer der erwähnten menschlichen Tätigkeiten nehmen. Die Zunge ist ein Gefäß und ein Werkzeug, durch welches, wenn sie bewegt wird, das Sprechen vollzogen wird. Diese muß ihrer Natur nach weich, geschmeidig, biegsam sein, damit in ihr die Bewegung nicht schwierig wird, sondern bequem ist, so daß sie in Bereitschaft, gewärtig und verfügbar ist zum Dienste der Bewegung seitens des leichten, in seiner Regung gleichsam fliegenden Intellektes. Ferner muß sie von Natur aus eine Begrenzung haben, vor welcher sie Halt macht, damit sie nicht über die Zähne zu viel hinausgeht, und darf weder zu lang noch zu kurz sein. Es muß in ihr auch ein Nerv sein, der mit dem Gehirn verbunden ist,[1] und in welchem der seelische Geist zu ihr eilt, abgesehen von anderen damit zusammenhängenden Folgerungen, worüber keine lange Erörterung stattfinden kann. — Gebt mir nun Aufschluß, ihr Weise! Behauptet ihr, daß die Zunge, wenn wir sie sich regen sehen, Fähigkeit und Kraft und eine natürliche Disposition besitzt, womit ihre Bewegung sich vollzieht, und womit das Gotteswort sie in Bewegung setzt durch den Intellekt, der sich ihrer auf natürliche Weise bedient auf Grund des Prinzips des seelischen Geistes, und daß es durch ihn alle Glieder bewegt, oder nicht? Wenn ihr sagt, es sei in der Zunge nicht diese natürliche Disponiertheit, mit welcher ihre Bewegung vollzogen und aus welcher erkennbar ist, daß sie die Fähigkeit besitzt, so machet ihr sie zu einem stummen Werkzeug und lasset sie nur das Maß (sic) der Zunge haben und nicht die Wirklichkeit der Zunge. Das aber, was so beschaffen ist, kann nicht Natur genannt werden, sondern stummes Bild und gefühlloses Idol, welches in der Gestalt eines Menschen aus Stein gemeißelt wird und der natürlichen Wirklichkeit ermangelt. Und wenn ihr sagt, die Zunge besitze diese Fähigkeit, so bekennt

[1] Vgl. gr. Ul (l. c. 1608 B): *Ἴσμεν γὰρ ἅπαντες, ὡς ὁ νοῦς διὰ τῶν ὀφθαλμῶν ὁρᾷ καὶ διὰ τῶν ὤτων ἀκούει· ἐνίδρυνται δὲ τῷ ἐγκεφάλῳ ἥ τε ὁρατικὴ καὶ ἀκουστικὴ αἴσθησις, ἑκατέρα παρὰ τὴν ἑτέραν ὑπάρχουσα, μεθ' ὧν καὶ ὁ νοῦς ἀνλίζεται.*

ihr entschieden, daß ihr eine natürliche Tätigkeit zu-
S. 126. kommt, wenn auch für die menschliche Natur (Christi) in ihrer einzigartigen und neutralen und isolierten Stellung das Wort das ist, was diese Tätigkeit durch sie ausführt, und nicht der Intellekt, trotzdem (freilich) von der menschlichen Natur gesagt wird, daß sie tätig sei in jener schönen Weise, welche wir, so Gott will, noch beschreiben werden. Wir trennen von ihr nicht eine persönliche, gesonderte Tätigkeit ab, sondern sichern ihr wirklich zu, daß sie nicht unbeweglich ist gemäß ihrem Gesetze, indem sie vom Worte bewegt und geleitet wird. In dieser Weise reden wir von zwei natürlichen Tätigkeiten, aber wir heißen beide das Wort und (sagen) nicht: das eine und das andere oder zwei. Denn das Wort ist das, was durch seine Gottheit tätig ist, und ist auch das, was durch die Natur seiner Menschheit wirkt, das ist durch die menschliche Zusammensetzung, welche ihm zukommt entweder durch Anerschaffung, oder wie man sonst sagen will. Jedoch hüte sich der, welcher von der wirklichen menschlichen Natur redet, von ihr etwas anderes zu behaupten als eine Person von ihr für sich allein, das ist eine menschliche Hypostase, und daß sie nicht ganz neutral tätig sei. Denn dann entscheidet er sich für etwas, was derjenige will, der so sagt. Denn unsere Diskussion dreht sich nicht um Namen, sondern wir reflektieren über die Dinge mit der feinsten (subtilsten) Reflexion, wie es sich für die geistliche Philosophie geziemt.

24. Diese wahrhafte Verbindung und Vereinigung ist reiner und lauterer und wahrer als die Verbindung der Seele und des Leibes. Und weil das Wort durch die menschliche Zusammensetzung wirkte, so war die Kraft der Gottheit des Wortes über jene Menschheit so sehr ausgegossen, daß (diese) etwas anderes gewesen wäre, wäre sie nicht [mit dem Worte selbst][1] verbunden gewesen. Desgleichen sagen wir, daß die Menschheit mit der Gottheit verbunden war, nicht bloß so, daß die Gottheit dieselbe nur regierte und ihre Bewegungen leitete, sondern in der Weise, daß das der Gottheit Zukommende noch mehr einen solchen Verlauf nahm, daß es auch auf die Menschheit überging, als das, was

[1] Der Text hat: „mit der wortbegabten Seele“, an-nafs al-kalmânijja, was den Sinn des Satzes verdunkelt. Es scheint eine Textverderbnis vorzuliegen, und ich lese, dem Zusammenhange mehr entsprechend: al-kalima bi-nafsihâ „das Wort selbst“.

der Seele und dem Leibe zukommt. Dieses alles war der Fall, und jenes ist erhabener als dieses, gleichwie die göttliche Natur über die Natur der Seele erhaben ist, und wie jegliches Ding verdunkelt wird, sobald es mit ihr zusammengehalten und verbunden wird. Es ist nicht eine Bewegung, deren Annäherung sich auf Grund von Mutwillen und Prahlerei und Gefallsucht äußert, sondern alles fügt sich ihm als einem, bei dem S. 127.
Festigkeit ist, und der recht leitet und führt und nicht bewältigt wird, und ohne Gehorsam gegen ihn kann sich nichts bewegen.[1] Was aber das betrifft, was aus der Gottheit auf die Menschheit übergeht, so ist dies seine göttliche Weisheit, welche über den Intellekt ausgegossen ist, damit nicht etwas Schlimmes an seine Stelle kommt, und eine nicht zu bewältigende Befriedigung, welche den Intellekt bedeckt und eingehüllt hat, der (dann) mit der Entschließung zu einem (irdischen) Wandel sich belastete und zum Beschlusse der Erlösung sich bewegte. Und es traten für ihn hervor das Merkmal einer unbegrenzten Macht und Tätigkeiten der Kraft und die Wunder und die Fülle überfließender Güte, so daß er sogar begehrend nach dem Tode wurde, nicht aus Gleichgültigkeit (am Leben) und aus Verwegenheit, sondern weil er die Erlösung beschlossen hatte und nach ihr verlangte, um jegliche Gerechtigkeit zu erfüllen.

In dieser Weise sagen wir, daß die Verbindung der Gottheit und Menschheit der Verbindung der Seele und des Leibes zu vergleichen ist, nicht in der Weise, daß aus der Gottheit und Menschheit eine einzige zusammengesetzte Natur wird und entsteht, die nicht für Christus ist, sowie für den Menschen eine einzige Natur aus der Seele und dem Leibe geworden und entstanden ist, die nicht einer von ihren Teilen ist. Denn dieser (letzteren) Lehre folgt vielfache Abscheulichkeit, wie wir schon ein andermal dargelegt und erklärt haben. Und weil in Weise der Tätigkeit und nicht in Weise der Verwandlung gesagt wird, Gott sei Mensch geworden, so hat er sich einen Leib gemacht und ihn angenommen und ihn sich zugeeignet.

25. Wenn die heiligen Väter, in deren Verstand der Heilige Geist, welcher die Gleichnisse schafft, fest gegründet ist, in den er hinabsteigt und von dem er

[1] Mit dem letzten Worte will Abû Qurra offenbar die moralische Einheit der beiden Willen in Christus aussprechen.

Besitz nimmt, das Erkannte und Erkennbare aus diesem verborgenen Wissen mit den sichtbaren Dingen, die außerhalb desselben sind, vergleichen, freilich mit Abschwächung, weil es ja für ihren Verstand zu erhaben ist, so bestreben sie sich, diese Tätigkeit, das ist diese Besonderheit und diese Beziehung von dem zu trennen, was zu dem (verglichenen) Dinge in Beziehung gebracht wird, was klar und verständlich ist. Sie hatten eben kein besseres Gleichnis, um das Sichtbare zur Darstellung des rechten Sachverhalts herzunehmen, als jenes Beispiel von der Seele und dem Leibe, obwohl es nicht in jedem Stücke einen Vergleich zuläßt, wie wir schon sagten, sondern nur in jenen Punkten, welche
S. 128. wir vorhin erklärt und bezeichnet haben, und wiewohl es (auch hierin) erhabener und vollkommener ist als jene von der Verbindung der Seele und des Leibes hergenommene Ähnlichkeitsweise. Denn die Seele hat, wenn sie auch mit dem Leibe verbunden ist, in ihm keine Gewalt außer in Vollführung seiner Tätigkeiten und in der Ausführung dessen, was aus ihnen hervorgeht und in die Erscheinung tritt und äußerlich sichtbar wird. Oder (umgekehrt) oftmals greift sie eilig ein, damit sich nicht in ihm etwas regt, und schneidet die Veranlassungen und Ursachen hierzu schon von ferne mit Gewalt und Beharrlichkeit ab. Was aber die Gottheit anlangt in ihrer Beziehung zur Menschheit, so war sie darüber noch hinaus. Denn wir verneinen, daß auch nur der Anfang zu einer ersten angemessenen (?) Bewegung oder etwas anderes sich regte, bis daß die Gottheit zuließ, daß es sich regte in der Zeit und in dem Augenblicke und in dem Maße, wovon sie wußte, daß es für die Ausführung unserer Erlösung dienlich war.

26. Wenn du ferner darangehst, die Seele mit dem Leibe zusammenzuhalten und sie mit ihm zu vergleichen, so übertrifft ihre Kraft die Kraft des Leibes mit endlichem Maße und beschränktem Ziele. Deshalb ist sie sehr oft besorgt und fürchtet, es möchte von anderswoher den Bewegungen des Leibes etwas zuhilfe kommen. Und wie oftmals wird die Seele, wenn dies der Fall ist, von jenen Bewegungen mit fortgerissen, gleichwie mit einem schwächlichen Reiter, wenn er ein schwieriges Füllen reitet, dieses davongaloppiert. Oft gerät sie in etwas, was ihrem Wunsche widerspricht, wie Bedrängnis und Schande, und die Wogen davon kommen über sie

wie über ein Schiff, gegen welches das Meer sich erhebt, so daß es vom Wege abirrt und jeglichem Orte zusteuert ohne Rücksicht auf den Willen seines Steuermannes. Deshalb laufen diejenigen, welche im Springen auf dem festen Boden siegen wollen, beim Rennen, das ist in ihrer Rennbahn, nur mit ausgedachtester Vorsicht und Klugheit; denn sie gebrauchen Listen, um die Hitze des Körpers zu stillen und zu kühlen, damit der Verstand in ihnen gestärkt und auf seinem Sitze mit Macht in Ordnung gehalten wird. Die Heiligen verstanden sich nicht dazu, dem Leibe etwas von dem zu geben, was ihm zusagte und ihm entsprochen hätte, ihre Vernunft hatte die Oberhand und das Übergewicht und den Beistand des Geistes. Wenn sie sich einmal zu S. 129.
einem Wandel entschlossen hatten, folgten sie nur mehr dem göttlichen Willen und bestrebten sich dabei, zu beweisen, daß sie alles vermochten mit der göttlichen Kraft, welche ihnen innewohnte, und daß alles, was anders ist als dieses, nichts ist. Mâr Paulus, der im Heiligen Geiste so Starke, mag dir hierfür genügen, daß er sagt: „Ich strenge mich an, nicht wie einer, 1. Cor. 9 27.
der die Luft schlägt, sondern ich züchtige und bezwinge meinen Leib, damit ich, der ich anderen predige und mein Augenmerk auf sie richte, nicht selbst ein Verworfener werde.“

Was aber die Gottheit anbelangt, so war sie nicht in gleicher Weise[1] bei der Menschheit, sondern ihre Kraft überstieg und überragte die Bewegungen der menschlichen Natur ins Unergründbare und Unermeßliche, so daß die Gottheit von der Menschheit zugedeckt wurde, gleich einem Tropfen Essig, der in ein großes Meer gemengt und gemischt wird, obwohl freilich jene (Menschheit) nicht im Zustande der Vermischung und des Aufgehens (Verschwindens) und der Unordnung war, so daß es infolge der Union etwa keinen Raum mehr gab für etwas von den Zufällen der menschlichen Unvollkommenheit, daß für dieselben hieraus eine Spur bemerkbar wurde, wenn nicht jene (Gottheit) es zugelassen hätte, daß sie bis zur Auferstehung Christi von den Toten stattfanden infolge des Entschlusses zum irdischen Wandel aus Verlangen nach der Erlösung. Deshalb gab es dann überhaupt keine Tätigkeit, und es äußerte sich keine Regung und erhob sich keine

[1] Scil. wie die Seele mit dem Leibe.

Bewegung außer eine solche, deren Ursprung die Gottheit war, und aus diesem Grunde obsiegte der reine Leib, der eine Seele und einen Intellekt hatte, wie er nur einzig zu finden ist, über die Sünde, zeichnete sich aus in aller göttlichen Unschuld, indem er nicht unvollkommener war als Gott, mit welchem er in einer Weise verbunden war, wie es mit keinem Geschöpfe der Fall ist.

27. Daraus ist zu erkennen, daß die Union Christi in dem, was sie mit der Union des Menschen ähnlich hat, vollkommener und wunderbarer und erhabener ist in unendlicher Weise. Denn das, was bei Seele und Leib infolge ihrer Verbindung in der menschlichen Natur, die eine zusammengesetzte ist, unendlich ist, besteht darin, daß die Seele den Leib bewegt in der angeführten Weise, und daß der Leib durch das Leben der Seele belebt wird, wenn auch das überwiegt, was durch sie über ihn kommt in der Weise und in dem Maße, wie wir meinten. Was den Menschen anlangt,
S. 130. so wird er nicht deshalb eine einzige zusammengesetzte Natur genannt, sondern wegen der Beziehungen, welche wir wie beim Menschen auch bei anderen zusammengesetzten Dingen sehen und die wir oben erwähnt haben, wo wir sagten, daß die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit unendlich reiner und lauterer und erhabener ist als die Verbindung der Seele mit dem Leibe. Was aber Christus anlangt, so sagen wir von ihm nicht, daß er eine einzige zusammengesetzte Natur ist, und unsere Lehre ist die, daß wir zwei Naturen bekennen. Denn von Christus ist bekannt, daß er das Wort selber ist, und wir wissen, daß er Mensch wurde durch seine Vereinigung mit der Menschheit in der Wirklichkeit und Vollkommenheit und in der Natur. Es wird von ihm der Name Gott in seiner (rechten) Bedeutung ausgesagt und der Name Mensch in seiner (rechten) Bedeutung, und der Begriff Gott und der Begriff Mensch, das ist: es wird gesagt, er sei wahrer Gott und wahrer Mensch. Und infolge dieser Qualifizierung und dieser Behauptung, deren Bedeutung in Tatsächlichkeit auf das Gotteswort nach beiden Seiten hin zutrifft, seitens der Gottheit und seitens der Menschheit, sagen wir vom Worte nach seiner Menschwerdung, daß es zwei Naturen ist.

28. Weil wir jedoch die Tätigkeit erwähnt und festgestellt haben, daß die Menschwerdung des Gotteswortes

nicht eine Umwandlung in den Leib und nicht ein Übergang von einer Lage in eine andere gewesen ist, sondern dadurch (geschehen ist), daß es die Menschheit bewegte und sie gebrauchte und durch sie wirkte, so müssen wir auch die Tätigkeit und sonst damit Ähnliches deutlich beschreiben und unsere Behauptung betreffs Christi erklären, und wie seine Tätigkeit beschaffen war, auf wie viele Arten sie stattfand, und was die Bedeutung einer jeden Art hiervon ist, damit man, wenn man auf etwas von diesen Arten in den Büchern des Alten und Neuen Bundes oder in der vom Heiligen Geiste ausgesprochenen Lehre der heiligen Väter stößt, erkennt, was damit gesagt sein will, und damit einer, falls ein Häretiker eine Behauptung, die richtig ausgesprochen wurde, verfälscht, dieselbe als schon geprüft und erforscht und untersucht und als würdig der Annahme seinerseits erkennt. So weist er dann dessen Behauptung ab und läßt sie bei sich nicht ein, wie etwa der, der sie ausspricht, meint, sondern beschuldigt diesen, daß er die rechte Weise des Lehrsatzes, die er nun begreift, verläßt und sich zu der fehlerhaften Seite hinwendet. Wir haben dies aber nur angeführt, damit erkannt wird, daß es eine verdächtige Lehre ist.

29. Wisse, Lieber, daß das Gotteswort Gott genannt S. 131
wird wie der Gott (al-'ilâh), das ist, daß es ewig, lebendig, unbegrenzt, unsterblich und dergleichen ist, denn diese Qualifizierung verdient „der Gott" nur, insofern er Gott in der Absolutheit und Abstraktheit seiner Natur ist. Und es wird vom Gotteswort gesagt, daß es das Göttliche im Zustande der Gottheit wirkte, das heißt mittels jener Tätigkeiten, welche sich aus ihm offenbarten, das ist, daß es die Toten auferweckte und jegliche Art von diesen außerordentlichen Wundern tat mit herrschaftlicher Macht. Denn solches zu tun ist niemand würdig, außer wer Gott seiner Natur nach ist, weil er selbst das Behältnis davon ist und niemand anderswoher kommt und ihm Unterstützung leiht. Es wird vom Gottesworte auch gesagt, daß es das Göttliche in der Zustandsweise seiner Menschheit wirkte, weil es nicht körperlos ist und sein Wirken nicht außerhalb des Leibes geschah, sondern im Leibe.

Auch wird vom Gottesworte gesagt, daß es die göttlichen Dinge im Zustande der Göttlichkeit und nicht im Zustande der Menschlichkeit wirkte, wie zum Beispiel, daß es seinen Leib auferweckte und vergöttlichte,

und es wird gesagt, daß das Gotteswort die göttlichen Dinge nicht wie Gott wirkte, weil sie dieselben nicht in Weise der Geheimhaltung und Verborgenheit wirkte, wie es der Gottheit üblich ist.

30. Vom Worte wird gesagt, daß es Mensch ist, weil es wahrer Mensch wurde, und es wird vom Worte gesagt, daß es nicht Mensch ist, weil ihm dieses nicht aus seiner Natur, sondern aus seiner Vereinigung mit der Menschheit zukommt.

Vom Worte wird gesagt, daß es die menschlichen Dinge wirkte, und diese es trafen, und es ihnen begegnete, und zwar, weil ihm die Fähigkeit (hierzu) geworden war aus der menschlichen Natur, die es für den (irdischen) Wandel angenommen hatte. Es wird vom Gotteswort gesagt, daß es die menschlichen Dinge wirkte und ihnen begegnete im Zustande der Menschheit, weil die menschlichen Tätigkeiten, die es verrichtete, aus ihm und von ihm den Ausgangspunkt ihrer Bewegungen hatten. Deshalb haben in ihm die Leiden, und was ihm alles zustieß, ihren Ursprung, weil der Wirkende die Akzidenzien der Leiden wollte, obwohl sie über den(selben) kamen, der ihnen begegnete.

S. 132. Vom Worte wird gesagt, daß es nicht leidensfähig war und nicht duldete, weil es nicht von einer (solchen) Weise und Disposition und Fähigkeit ist, daß zu ihm solches kommt in seiner Natur und in der Abstraktheit[1] seiner Gottheit. Vom Worte wird gesagt, daß es nicht leidensfähig war und nicht litt und nicht Schmerzen hatte, weil jenes Dulden und jene Leiden und Schmerzen, welche über dasselbe kamen und es trafen, nicht bis zu seiner göttlichen Natur gelangten.

Es wird aber auch gesagt, daß das Wort die menschlichen Tätigkeiten ausführte nicht im Zustande seiner Menschlichkeit, weil es dieselben wirkte in der Verbindung und Vermengung und Vermischung mit jenen göttlichen Tätigkeiten, welche von ihm samt den menschlichen Tätigkeiten gewirkt wurden, und ebenso verhält es sich in anderen Zuständen, welche nicht ganz und gar dem Zustande der Menschheit ähnlich sind auf Grund ihrer Absolutheit und Reinheit.[2]

[1] Oder: in der Isoliertheit seiner Gottheit, d. i. wenn man seine Gottheit für sich allein nimmt.

[1] D. i. wenn man sie ganz rein und absolut nimmt. — Vgl. Athan. Or. c. Arian. III 31 (Migne 26, 389 AB): *Θεὸς ὤν, ἴδιον ἔσχε σῶμα, καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ, γέγονεν ἄνθρωπος δι'*

Denn wenn auch gesagt wird, daß das Wort hungerte und ermüdete im Zustande seiner Inkarnation und solches über seinen Leib natürlicherweise kam, so traf der Hunger es doch nur dann,[1] wenn es zuließ, daß die natürliche Hitze frei wurde und in die Magenöffnung einsickerte, (die Feuchtigkeit) aufsog und zu dem Nerv, der dort ist, gelangte. Daraus wird (nämlich) der Hunger erregt für das ganze menschliche Leben und stellt sich das Verlangen nach Nahrung ein zur Stillung des Schmerzes der Hitze. Und die Ermüdung traf das Wort nur dann, wenn es wollte, und wenn es zuließ, daß die Feuchtigkeit, welche ernährt und (das Verlorene) ersetzt und die Glieder beruhigt, der Zusammenziehung und der Ausdehnung der Glieder sich entzog, so daß der Nerv nicht zu einer Mischung gelangte, welche in den Gliedern die beste ist, und daß dieselben für den Dienst des seelischen Geistes nicht tauglich waren. Oder es ließ den seelischen Geist sich zusammenziehen, so daß er sich nicht sehr übermäßig in dem, worin der Nerv verläuft, ausgießen und für die Bewegung sich eignen konnte. Wenn aber auch diese Dinge, welche alle Menschen treffen, dasselbe natürlicherweise trafen, so doch nicht in allen Beziehungen und Weisen und Ursachen wie den Menschen. Denn die Menschen muß solches notwendig erreichen und treffen, das Wort aber muß dieses nicht notwendig treffen, sondern es hat sich diesen Leiden ausgesetzt und ist ihnen begegnet aus freiem Entschlusse zur Bewerkstelligung dessen, was für unsere Erlösung dienlich war.[2]

ἡμᾶς. Καὶ διὰ τοῦτο τὰ μὲν ἴδια ταύτης αὐτοῦ λέγεται, ἐπειδὴ ἐν αὐτῇ ἦν, οἷά ἐστι τὸ πεινῆν, τὸ διψῆν, τὸ πάσχειν, τὸ κοπιᾶν, καὶ τὰ ὅμοια, ὧν ἐστιν ἡ σὰρξ δεκτική· τὰ δὲ αὐτοῦ τοῦ Λόγου ἴδια ἔργα, οἷά ἐστι τὸ ἐγείρειν νεκρούς, καὶ τυφλοὺς ποιεῖν ἀναβλέπειν, καὶ τὴν αἱμοῤῥοοῦσαν ἰᾶσθαι αὐτόν, διὰ τοῦ ἰδίου σώματος αὐτὸς ἐποίει· καὶ ὁ μὲν Λόγος τὰς τῆς σαρκὸς ἐβάσταζεν ἀσθενείας, ὡς ἰδίας· αὐτοῦ γὰρ ἦν ἡ σάρξ· καὶ ἡ σὰρξ δὲ ὑπούργει τοῖς τῆς θεότητος ἔργοις, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐγένετο. Greg. Nyss. C. Eunom. 6 (Migne 45, 712 sq.). — Gr. 4 (Migne 97, 1516 AB). *Ὅσα δὲ ὑπέστη καὶ πέπονθεν ἡ τοῦ ἀϊδίου σάρξ, καὶ ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ ψυχή, αὐτὸς ὁ ἀΐδιος Υἱὸς ὑφεστάναι τε λέγεται καὶ πεπονθέναι, καὶ αὐτῷ συμβέβηκε κατὰ ἀλήθειαν, καὶ αὐτῷ ἐπιγράφεται κ. τ. λ.* — Ul (l. c. 1608 A).

[1] Eine ähnliche physiologische Beschreibung des Hungers in gr. 4 (l. c. 1520 A) . . . *κατὰ τοῦτον οὖν τὸν τρόπον, τῷ ἀϊδίῳ Υἱῷ συμβέβηκεν ἡ πεῖνα. Αὐτεξουσίῳ γὰρ βουλήσει, οὐκ ἀνάγκῃ φυσικῇ ἐπείνασεν.*

[2] Vgl. ebd. (1517 C) . . . *μηδαμῶς ὑποληπτέον, αὐτὸν*

S. 133. 31. Der Leib wird sterblich und leidensfähig und für Schaden empfänglich genannt, weil ihm dies zukommt von seiner Natur aus, diese absolut und abstrakt genommen. Man sagt vom Leibe, daß er litt und starb und die menschlichen Tätigkeiten ausübte, weil seine Natur (dazu) disponiert war, daß sie dieses traf und ihrerseits getan wurde.

Man sagt, daß der Leib die menschlichen Dinge wirkte und ihnen begegnete durch das Wort, denn das Wort ist das, womit er jenes tat und worin er jenem begegnete, weil es der Lenker und der Leiter seiner Bewegungen ist.[1] Jedoch wurde der Leib infolge seiner Verbindung mit dem Worte nicht untätig und unbewegbar, wenn auch das Wort es ist, das seine Tätigkeiten bewegte und leitete je nach seinem Willen.

Man sagt ferner vom Leibe, daß er die göttlichen Dinge wirkte, denn er bediente sich einer Kraft (die hervorging) aus der Übergießung der Gottheit, weil diese wirkte. Und man sagt, daß der Leib die göttlichen Dinge wirkte durch die Kraft der Gottheit des Wortes, weil der Leib bewegbar ist infolge der Fähigkeit seiner Natur, wenn auch das Wort dasjenige ist, was seine Bewegungen leitete und man insofern sagt, daß es ihn bewegte. Deshalb heißt es vom Leibe, daß er die göttlichen Dinge durch die Gottheit des Wortes wirke, wie es vom Eisen heißt, daß es mittels des Feuers brenne.[2]

Auch sagt man vom Leibe, daß er die göttlichen Dinge nicht wirke, weil sie ihm nicht als natürlich zukommen, wenn man seine Natur für sich allein nimmt. Man sagt vom Leibe, daß er nicht Gott ist, weil er nicht seiner Natur nach Gott ist, ebenbürtig der Gottes-

ὑπομεμενηκέναι τι τούτων ἀνάγκῃ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἑκουσίῳ θελήματι· πλὴν ὅτι ἡνίκα ταῦτα παθεῖν ἐβούλετο, συνέβαινεν αὐτῷ, καθ' ὃν ἡμῖν συμβαίνει φυσικὸν τρόπον.

[1] Vgl. Sophron. Ep. syn. ad Serg. (Migne 87, 3173 D): . . . *ταμίας γὰρ ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ παθῶν ἀνθρωπίνων καὶ πράξεων, καὶ οὐ μόνον ταμίας, ἀλλὰ καὶ πρύτανις καὶ εἰ φύσιν παθητὴν φυσικῶς ἐσεσάρκωτο.*

[2] Für das hier angedeutete und den Vätern geläufige Analogon vom Eisen im Feuer für die beiden Naturen und Wirkungsweisen in Christus vgl. besonders Maxim. Conf. Opusc. theol. et polem. (Migne 91, 189 D sq.) und Ioann. Dam. Contra Iacob. § 52 (Migne 94, 1461 C); ferner Paulus ar-Râhib, Philosophisch-theologische Schriften II 2; VI 4 (Jahrbuch für Philosophie u. spek. Theol. XX 161. 175 f.) als Vertreter der späteren Theologen.

ursache,[1] sondern infolge der Vereinigung mit dem Worte ist er Gott geworden, und weil über ihn die ganze göttliche Kraft ausgegossen ist, wenn er auch durch Entschluß zu einem (irdischen) Wandel gezögert hat, dies in ihm (dem Leibe) vollkommen zu offenbaren, bis der Tag seiner Auferstehung (gekommen) war, weil er nämlich der Schwachheiten und Leiden unserer Erlösung wegen bedurfte.

32. Dieses alles und Ähnliches, o mein Bruder, wird von Christus wahrhaft ausgesagt, wenn es nach den rechten Beziehungen genommen wird, und wir S. 134.
finden es dicht ausgesät in der Lehre der Väter nach Maßgabe jener Beziehungen, in denen es auszusprechen ihnen gut dünkte zu jeder Zeit, und sie sprachen sicher nur das Rechte aus und definierten die Wahrheit jederzeit. Sie sagten nicht zur Erniedrigung (Christi) etwas, was nicht gut und was nicht Wahrheit ist, wie manche Leute meinten. Deshalb darf derjenige nicht getadelt werden, der etwas von diesen Ausdrücken und Qualifikationen sagte, — außer wenn es bestimmt und klar und offenkundig ist, daß er es nach seiner (eigenen) Weise sagte, oder weil er offenbar einen verabscheuungswürdigen Grundsatz und eine verderbliche Definition aufstellte; wenn von ihm (diesem letzteren) einer jener Ausdrücke angenommen wurde, so ist bekannt, daß er es tat in Gemäßheit seiner unrechten Auffassung, welche er schon zuvor in seiner Lehre präzisiert hatte, — wie der heilige Mâr Cyrillus sagte, indem er die Partikel „mit“ definierte. Er meinte, nachdem er vorher die wahre Union dargelegt und das Bekenntnis derer, die sie behaupten, klar präzisiert hatte, es schade nicht, zu sagen „mit“, und das „mit“ führe nicht die Spaltung und die Trennung der Personen und die Isolierung einer jeden Natur ein. Und wenn die Trennung und Beiseitesetzung (der Personen) von einem Bekenner der Union definiert wird, so meint er bekanntlich, wenn „mit“ eingeführt wird, damit zwei getrennte Personen, wie z. B. Petrus und Paulus.[2]

[1] D. h. der Leib Christi ist nicht so Gott, wie der Logos Gott ist aus sich selbst; der Leib Christi in seiner Teilnahme an der Gottheit ist nicht ebenbürtig dem göttlichen Wesen, welches seinen Grund in sich selbst hat.

[2] Abû Qurra hat wohl das achte der zwölf Anathematismen des Cyrillus von Alexandrien gegen Nestorius im Auge: Explicatio XII capp. (Migne 76, 308 A): *Εἴ τις τολμᾷ λέγειν τὸν ἀναληφθέντα*

S. 135. Man muß sagen, daß Nestorius an einer Stelle behauptete, Gott habe nicht gelitten, beziehungsweise: wir wissen bestimmt, daß er dieses vom Gottesworte nur aussagte, weil dieses nach seiner Anschauung von der Vereinigung mit dem Leibe vollständig ausgeschlossen ist. Diese (Ausdrucks-)Weise entspricht eben seiner bekannten Lehrmeinung und fußt nicht auf jener rechten (Auffassungs-)Weise, welche wir oben gekennzeichnet haben.

Und wenn Eutyches oder Julian oder Apollinarius[1] sagten, Gott sei ermüdet und habe gelitten, so ist bekannt, daß sie dieses nur sagten, entweder weil sie die Ermüdung in die Natur der Gottheit einführten, oder weil (sie meinten, daß) er dieses als ein Phantom tat.[2] Bei solcher (Auffassungs-)Weise ist freilich — bei meinem Leben! — jener Ausdruck für ihre Lehrmeinung passend, nicht bei jener rechten (Auffassungs-)Weise, die wir oben erwähnt haben.

Und wenn Athanasius, z. B. wo er dem Apollinarius opponiert, sagt: „Der, welcher beschnitten wurde, ist nicht das Wort, sondern der Leib, und nicht die Gottheit hat gelitten, sondern der Leib“,[3] so ist bekannt,

ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν Θεόν, ὡς ἕτερον ἑτέρῳ — τὸ γὰρ Σὺν ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάσει — καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουήλ, καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν συνάπτει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος· ἀνάθεμα ἔστω. — Vgl. auch Apolog. adv. or. episc. (l. c. 352 CD und Ep. XVII (Migne 77, 121 A). — Die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen hat besonders Cyrillus als Analogon für die hypostatische Union Christi herangezogen; ibid. (l. c. 300 C); Adv. Nestor. l. II (l. c. 60 D sq.); Ep. 45 (Migne 77, 233 A), weshalb sich die Monophysiten seiner als Kronzeugen bedienten. Dem Vorwande der Häretiker, daß ja auch die Väter das Gleichnis vom Menschen angewandt und also in Christus eine Natur gelehrt hätten, begegnet auch Ioann. Dam. De natura comp. 7 (Migne 95, 120 D sq.).

[1] Die Namen der drei monophysitischen Häresiarchen sind im Text an dieser Stelle sehr verderbt: 'Autiš (Eutiš), 'Ûlliân (sic), 'Îlmunâriûs (letzteres eine offenbare Verlesung: i statt b und m statt i).

[2] Vgl. Athan. Contra Apollin. l. I (Migne 26, 1096 A): *οὗτοι* (die Häretiker) *δὲ ἢ ἀλλοίωσιν τοῦ Λόγου φαντάζονται, ἢ δόκησιν τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους ὑπολαμβάνουσι.*

[3] Diese Stelle findet sich nicht wörtlich in Athan. C. Apollin. l. I (l. c. 1093—1132) und l. II (1132—1165). Dem Sinne nach gehören jedoch hierher (l. c. 1152 A): . . . *καίτοι τῆς Γραφῆς διδασκούσης, ὅτι διὰ Θεοῦ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ τὸ πάθος γέγονε, καὶ οὐχὶ Θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν.* (l. c. 1153 B): *οὐδαμοῦ δὲ Θεότης πάθος προσίεται δίχα πάσχοντος σώματος.* — (l. c. 1165 A):

daß er dieses nur in der von uns erwähnten rechten Weise gesagt hat, und nicht etwa so wie Nestorius. Denn er hat schon vorher erkennen lassen, daß seine Lehrmeinung zutreffend und orthodox ist. Der äußeren Form des Satzes nach sind zwar er und die Häretiker gleich, aber er unterscheidet sich von ihnen in der (Auffassungs-)Weise und im inneren Sinne.

Desgleichen, wenn der heilige Mâr Cyrillus sagt, das S. 136.
Wort sei Wort und nicht Leib, so ist es nicht das gleiche, als wenn Nestorius sagt, das Wort sei nicht Leib geworden in Weise der wahrhaften Union, sondern wir akzeptieren diesen Ausdruck von ihm in der rechten, oben genannten Weise, weil er der Lehre jenes (heil. Cyrillus) entsprechend und seinem (Christi) Kampf und Tod angepaßt ist.[2]

33. Du weißt also nun, mein Bruder, daß, wie wir dargetan haben, von einem und demselben Dinge verschiedene und gegensätzliche Qualifikationen ausgesagt werden, und daß es recht ist, wenn sie in verschiedenen Beziehungen angenommen werden. Deshalb darf man denjenigen nicht richten und beschuldigen und tadeln, der jene Ausdrücke gebraucht, außer man weiß, daß er sie sagt in verderblichen (Auffassungs-)Weisen, sei es, daß es ein (ausdrückliches) Bekenntnis seiner Zunge ist, oder daß er zuvor offen eine verderbliche, verabscheuungswürdige Lehre definiert hat, und so es dann allen verständigen Leuten öffentlich bekannt ist, daß er es nur in einer Weise sagt, welche seiner abscheulichen Lehrmeinung entspricht. Deshalb bitte ich, o Freund, daß du das heilige Konzil von Chalzedon und den Brief des heiligen, seligen Papstes Leo[3] nicht anders als so verstehest. Denn alles, was dort gesagt ist und von den Unwissenden und von boshaften und abscheulichen Leuten als der Lehre des Nestorius entsprechend gehalten wird, das ist von ihnen (dem Papste und dem

Μάταιοι οὖν οἱ τῇ θεότητι αὐτοῦ πάθος προσάγοντες ἢ τῇ ἐνανθρωπήσει αὐτοῦ ἀπιστοῦντες.

[1] Ibid. (l. c. 1112 C): *ἐπὶ μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου τὸ πάθος καὶ τὸν θάνατον ὁμολογοῦμεν κ. τ. λ.* — (l. c. 1113 A): *Διὸ πλανῶνται καὶ οἱ λέγοντες, ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ παθὼν Υἱὸς, καὶ ἄλλος ὁ μὴ παθών. Οὐ γὰρ ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν Λόγον.*

[2] Vgl. Cyrill. Alex. Ep. 45 (Migne 77, 232 D): *ἡ γὰρ σὰρξ σάρξ ἐστι, καὶ οὐ θεότης, εἰ καὶ γέγονε Θεοῦ σάρξ· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ Λόγος Θεός ἐστι, καὶ οὐ σάρξ, εἰ καὶ ἰδίαν ἐποιήσατο τὴν σάρκα οἰκονομικῶς.*

[3] D. i. die Epist. 28 ad Flavian. (Migne P. lat. 54, 755—782).

Konzil) nicht in Weise jener Trennung gesagt, wie sie bei Nestorius sich findet, sondern sie sprachen es aus, indem sie die Hartköpfigkeit des Eutyches und der Anhänger seiner Lehre erweichen (wollten), die es ohne die richtigen (Auffassungs-)Weisen angenommen hatten.

Diejenigen aber, welche dieses Konzil verunglimpfen und beschuldigen und verdächtigen, reißen in ihrer Unwissenheit den Satz heraus und stellen ihn isoliert, und während sie mit ihm die einfältigen und leichtgläubigen Leute täuschen wollen, da geraten sie (selbst) in weite Ferne, weil sie sich nicht tadeln lassen (?) können.[1] Dann nehmen sie einen Satz, der aus dem Wortlaute dieses reinen Konzils und den Worten des heiligen, der Seligkeit würdigen Leo herausgeschnitten ist, und verstehen sich dazu, einen ihm ähnlichen Satz aus der
S. 137. Lehre des Nestorius beizubringen. Wehe ihrer Dummheit! Wissen sie nicht, daß, wenn du den ganzen Satz der heiligen Väter herausschneidest und herausnimmst, du aus ihm einen Ausdruck ziehen kannst, welcher den Ausdrücken der Häretiker ähnlich ist, wie wir oben dargelegt haben, das ist den Ausdrücken, von deren jedem verschiedene Weisen ausgesagt werden? Du darfst nicht eine einzelne dieser (?) Weisen demjenigen, der den Ausspruch tut, imputieren, außer es ist einer, von dem ein öffentliches, mündliches (diesbezügliches) Bekenntnis vorliegt, oder es ist jene (Auffassungs-)Weise die Folge einer vorausgehenden Definition, die zu seiner Lehre oder zu seiner These gehört.

34. Aber jene Unglückseligen nehmen den Namen der einen Union zuhilfe und meinen, daß sie gleich der Zusammensetzung des Menschen sei, und verstehen nicht, was sie sagen, und wissen nicht, daß, wenn sie sagen, Christus sei eine Natur in dieser Weise der Zusammensetzung, dies ihrerseits Leugnung der Menschwerdung des Wortes ist, das ist Ausrottung (der Glaubenslehre), daß es Mensch wurde, und daß Gott Fleisch geworden und geboren wurde und ermüdete und litt, oder daß er die Vollziehung unserer Erlösung ausführte und vollendete. Und sie zerstören ihrerseits unsere Hoffnung, wenn sie dieses meinen, denn wenn diese Dinge nicht auf Gott als ihren Ursprung zurückgehen in der von uns gesagten Weise, mit welcher Art von

[1] Sinn: Weil sie Tadel, Zurechtweisung, Überführung des Unrechts nicht ertragen können, lassen sie sich lieber auf Irrwege führen (?).

Richtigkeit oder mit welchem Rechtsgrunde sind wir dann erlöst vom Teufel und vom Tode und von der Sünde und der Hölle?[1]

Die Anhänger dieser Lehre sollen schweigen, denn sie disputieren für den Satan. Bei meinem Leben! Er hat freilich gewünscht, daß der, welcher auf Golgatha gekreuzigt wurde, nicht Gott sei, wenn auch Gott mit ihm verbunden gewesen wäre. (Denn) dann hätte er sicher Ruhe von der Schande und hätte seine Macht fest gegründet und dauernd den Völkern den Schuldbrief der Sünde vor Augen gehalten, den unser Vater Adam geschrieben hat, und er würde Scharen von Seelen unter seinen Händen im Kerker der Hölle bewachen, und die Leiber wären eingetaucht, bis daß es nichts mehr gäbe als vollständiges Verderben, das über sie kommt, und die Tugend überhaupt nicht aufginge unter den Kindern Adams. Uns aber sei es ferne, diese Meinung zu haben, vielmehr sagen wir, daß das Gottes- S. 138.
wort Mensch geworden ist in der von uns genannten Weise, und daß es Christus und derjenige ist, der litt und starb im Zustande seiner Inkarnation, und weil das Getötetwerden auf das Wort als seinen Ausgang zurückgeht, so ist es ein Schlachtopfer und ein Opfer für die Gerechtigkeit des Vaters geworden und hat dadurch (durch den Tod) das Tor der Erlösung geöffnet in Wahrheit und Richtigkeit. Wir sagen, daß es Mensch geworden ist darin, daß es alles tat, was der Mensch tut, in jener menschlichen Zusammensetzung, welche es mit sich verbunden hatte, und daß seine Menschheit durch das Leben des Wortes lebte. Denn über sie (die Menschheit) ergoß sich alles aus, was der Gottheit des Wortes zukommt in jener Weise, wie wir dargetan haben, und ohne daß wir seiner Menschheit das natürliche Leben absprechen, mit welcher jede Natur der Menschen lebt. Wenn wir aber so sagen, ist die Trennung abgetan und wunderbar aufgehoben, und es ist zu erkennen, daß die Verbindung und Vereinigung unendlich und unermeßlich erhabener ist als die Verbindung und Vereinigung des Menschen.

35. Wenn jene aber sagen, die Union Christi bestehe nach Weise der menschlichen Zusammensetzung in Gemäßheit ihrer Meinung, so leugnen sie ihrerseits, daß er Mensch geworden ist in der Weise, wie wir

[1] Vgl. Mimar VIII 15—17 (S. 208—210).

sagen, und daß er den Leib vergöttlichte,[1] wenngleich sie sich in der Öffentlichkeit schämen, dies zu verneinen, aber ohne Zweifel ist es eine Folge ihrer Lehre, wenn sie sagen, Christus sei eine einzige zusammengesetzte Natur. Sie sollen eben eines von zwei Dingen wählen, entweder diese eine zusammengesetzte Natur abweisen und verneinen, welche sie immerfort in aufhetzender und unwissender Weise wiederholen gegenüber Leuten von ihrer Art und ihren Leidenschaften, und sollen sich dieser Schande entziehen, die ihnen mit Recht nach der allgemeinen und endgültigen Prüfung und Untersuchung nachfolgt, und sollen sagen, wie die Wahrheit entscheidet, (nämlich) daß das Gotteswort nach der Menschwerdung zwei Naturen ist der Begriffsbestimmung und der Wirklichkeit nach, oder sie sollen sich offen unter jene einreihen, welche es ableugnen, daß Gott Mensch geworden ist. Dann sind sie aber schlechter als die Nestorianer; denn Nestorius wollte nur behaupten, daß Gott nicht Mensch geworden und nicht geboren sei aus der Jungfrau Maria und nicht ermüdete und nicht litt und nicht starb. Dies ist eine
S. 139. notwendige Folgerung für diejenigen, welche Christus eine einzige Natur nennen, abgesehen von anderem Verabscheuungswürdigen, was wir in diesem Buche dargelegt haben.

36. Nimm an, mein Bruder, von unserer Niedrigkeit die Führung dieser Abhandlung und studiere darin, nicht saumselig, und lege es dir in bester Weise zurecht! Sei dabei ein gerechter Richter, und mit der Schärfe deines Verstandes gehe eilends über zur Partei der Leute der Wahrheit mitsamt der vortrefflichen Herde![2] Entferne dich von Leidenschaften und von der Lehre der einen zusammengesetzten Natur und von denjenigen, welche ein Argument dafür aufstellen, denn es sind eklige und abscheuliche Leute! Blicke auf sie mit klarem Auge, denn du wirst sie wanken und sich winden und unstet flattern sehen! Wende dich ab von ihrer Lehre und ihrer Blödheit, und geselle dich zu den Orthodoxen! Sei in ihrer leuchtenden, ehrwürdigen, reinen Kirche, lege die Orthodoxie als einen wahren Grundstein für deine Seele nieder, auf dem du die

[1] Vgl. Ioann. Dam. C. Iacob. § 52 (Migne 94, 1461 C): *ἡ μὲν φύσις τῆς σαρκὸς θεοῦται, οὐ σαρκοῖ δὲ τὴν φύσιν τοῦ Λόγου· θεοῖ μὲν τὸ πρόσλημμα, οὐ σαρκοῦται δέ.*

[2] Demnach ist der Adressat ein Bischof.

Werke deines Heiles aufbauest, (du,) den ich für dieselbe bereits vorbereitet und nach derselben begierig zu sehen meine, damit deine Anstrengungen nicht umsonst sind, und du (nicht) wie einer befunden werdest, der die Wahrheit schlägt, wenn du einem heftigen Streite beiwohnst und du dabei der Siegeskrone verlustig gehst. Auch bitten wir Gott, daß er sich nicht von dir entferne noch auch von dem, der mit aufrichtiger Gesinnung sein Angesicht (zu schauen) verlangt, durch das Gebet der Gottesgebärerin Maria und das Gebet unseres heiligen Vaters Saba, in dessen Kloster die Niederschrift des Buches ist, von welchem dieses Buch abgeschrieben ist,[1] samt dem Gebete aller reinen, heiligen Väter, deren Glaube der rechte Glaube der Orthodoxie ist, und welche sich zu den sechs heiligen Konzilien bekennen, und samt dem Gebete aller jener, die den rechten, angenommenen Glauben bekennen, welcher der Glaube des Konzils von Chalzedon und aller seiner Heiligen ist, die ihm angewohnt haben.

[1] Über die Echtheit dieser Stelle siehe oben S. 11.

XI.

S. 1. *Mîmar,*[1] *welches der heilige Anba Theodorus, Bischof von Charrân, das ist Abû Qurra, ausgesprochen hat, worin bewiesen wird, daß die Verehrung des Bildes Christi, unseres Gottes, der aus dem Heiligen Geiste und aus Maria, der reinen Jungfrau, Mensch geworden ist, sowie der Bilder seiner Heiligen allen Christen notwendig ist, und daß, wenn je ein Christ die Verehrung dieser Bilder ablehnt, die Ablehnung seinerseits lediglich aus Unkenntnis der erhabensten Dinge des Christentums geschieht, welche er besitzt, und daß dieser Ablehnung dann auch die meisten Geheimnisse des Christentums verfallen müssen, welche die Christen im rechten Glauben von den heiligen Aposteln angenommen haben.*

Kap. I.[2] Du hast mir, o unser Bruder Anba[3] Janah,[4] berichtet, daß viele Christen die Verehrung der Bilder Christi, unseres Gottes, verlassen, der es möglich gemacht hat, daß es ein Bild von ihm gibt, dadurch, daß er aus dem Heiligen Geiste und aus der Jungfrau Maria in seiner Barmherzigkeit und um unserer Erlösung willen Mensch geworden ist, sowie die Bilder seiner Heiligen, welche durch den Heiligen Geist

[1] Die am Rande notierten Seiten sind die der Ausgabe von Arendzen.

[2] Die Einteilung in Kapitel und ihre Überschriften mit Inhaltsangabe des Folgenden rühren vom Autor selbst her. Denn wenn auch zumeist der Text mit Außerachtlassung der eingeschalteten Überschrift sich unmittelbar an das Ende des vorausgehenden Kapitels anschließt, so erhält er in anderen Fällen wieder seine direkte Fortsetzung im Anschluß an die Kapitelüberschrift.

[3] Das aus dem Koptischen stammende Wort 'anbâ (= ἄββας) gebraucht Abû Qurra sonst nirgend in seinen Schriften. Es ist wohl durch ägyptische Mönche in die palästinensischen Klöster eingewandert (vgl. Christlich-arabische Lit. S. 16. 18) und, wie sicher im Titel des gegenwärtigen Mîmar, so auch an dieser Stelle auf Konto eines Abschreibers zu setzen.

[4] Der Name Janah (in der Handschrift jnh) ist ungewöhnlich. Arendzen (p. XXI) hat ihn dem bei Assemani Bibl. Or. II 114 sich findenden syr. Jani gleichgestellt. Es ist dies derselbe Bischof, der zufolge einer Notiz im 4. Tl. der unter dem Namen des Dionysius von Tell-Mahre gehenden Annalen (s. R. Duval, Litt. syriaque, Paris 1900 p. 205 sq.) i. J. 769 D seine Bischofsstadt Tela verließ. Ob dieser Mann der Adressat des vorliegenden Schreibens ist, bleibt eine offene Frage. Bischof war letzterer jedenfalls, da Abû Qurra ihn lobt wegen seiner großen Fürsorge für die Christen und die Rechtgläubigkeit (Arendzen p. XXI).

gestärkt wurden und in seiner Laufbahn liefen, an seinen Leiden teilnahmen, sich mit dem Gewande seines Kreuzes schmückten und edle Führer für die Gläubigen wurden, deren Andenken dieselben zu ihrer Nachahmung und zur Erwerbung derselben Krone wie der ihrigen anfeuert, weil nämlich die Gegner des Christentums und namentlich diejenigen, welche vorgeben, ein von Gott geoffenbartes Buch zu besitzen, die Christen wegen ihrer Verehrung dieser Bilder schalten und sie deswegen des Götzendienstes ziehen und des Widerspruches mit dem, was Gott in der Thora und bei den Propheten befohlen habe, und sie verspotteten. Du hast uns gebeten, darüber ein Mîmar abzufassen, womit wir die Schmach auf jene zurückwerfen sollen, welche uns Schmach antun in einer Sache, worin keine Schmach S. 2.
liegt, und womit wir die Herzen derjenigen, welche sich von der Verehrung jener Bilder abschrecken ließen, wieder zum Bilderkulte zurückführen sollen,[1] (und zwar) auf eine vollgültige (Beweis-)Art, welche festgelegt und für gut befunden ist von unseren Vätern, die durch den Heiligen Geist gesegnet waren, der sie die himmlische Weisheit lehrte, die in dichter Finsternis vor dem Verstande der Weisen der Welt verborgen ist, deren größte Weisheit im Vergleiche mit der geringsten und zutiefststehenden Weisheit jener (Väter) reinste Torheit ist. Ich lobe deine Fürsorge und halte es für recht, dies bei dir gutheißen zu sollen, obgleich ich mir nicht selbst zutraue, auch nur das geringste Interesse irgendeinem Christen betreffs seiner Religion verschaffen oder von ihm einen Schaden seitens der Fremden[2] fernhalten zu können, die für den Teufel ihre Zunge bewegen, um ihnen Zweifel einzuflößen, Leute des Verderbens, des Irrtums und der Unmenschlichkeit. Ich vertraue vielmehr auf deine Gebete, welche ohne Zweifel von Christus nicht verschmäht werden, schon allein wegen

[1] Abû Qurra ist mit dieser Darlegung über den Grund der bei den Christen sich findenden Abneigung gegen die Bilderverehrung ein unverdächtiger Zeuge dafür, daß nicht erst die spätere griechische Geschichtschreibung die Ursache der Bilderstreitigkeiten äußeren Beeinflussungen zuzuschreiben versuchte, um die innerhalb der Kirche selbst entstandenen Sonderbestrebungen zu vertuschen, sondern daß tatsächlich der Grund jener Antipathie in äußeren Einflüssen, d. i. in der Nachgiebigkeit gegen die außerchristlichen Bilderfeinde und in der Furcht vor ihnen lag (abgesehen natürlich von den imperialistischen Tendenzen im byzantinischen Reiche).

[2] Vgl. oben S. 7 Anm.

deiner Liebe zu seiner Kirche, die von ihm durch Vergießung seines Blutes losgekauft ist, und weil du uns aus dem Schlafe der Saumseligkeit aufgeweckt hast, damit nicht sein erkauftes Eigentum wertlos werde, so daß (= weshalb) du würdig bist des Glanzes, der von dir die Finsternis fernhält, die (bei mir) infolge meiner Sünden groß ist.

Kap. II. Wenn dem so ist, dann müssen jene, welche sich der Verehrung der Bilder deshalb enthalten, weil diese den Fremden verabscheuungswürdig vorkommt, auch noch andere Geheimnisse des Christentums verwerfen, weil (auch) diese bei den Fremden für häßlich gelten. — Ich beginne vor allem damit, mich zu verwundern wegen dieser Christen, in deren Herzen der Spott von fremden Leuten so viel vermag, daß er sie von der Hochhaltung und Verehrung dieser Bilder abbringt, wieso sie es (nämlich) mit einem anderen Teile aus der Gesamtheit der christlichen Lehre nicht ebenso halten infolge der Verächtlichmachung seitens jener, und vielmehr, obwohl jene es über alle Maßen verabscheuen, doch damit einverstanden sind, und zwar in einem solchen Grade des Einverständnisses mit anderen von jenen (gleichfalls) verdammten Dingen, welcher der Verachtung darüber seitens der letzteren nicht nachsteht. Als Beweis für den Irrtum dieser Christen und die vollendete Blindheit ihres Verstandes genügt dies, daß sie es nicht recht machen, wenn sie bei sich in ihrem Geiste ähnliche Dinge miteinander vergleichen. Was sage ich da von ähnlichen (Dingen)? Gibt es denn nicht im Christentum noch ganz anderes, was seinen Gegnern weit abscheulicher vorkommt als dieses? Wer von jenen (Gegnern) hört die Christen
S. 3. behaupten, Gott habe einen Sohn, der ihm wesensgleich ist, ohne daß er sagt, diese (Christen) sind wahnsinnig? Und wenn er sie behaupten hört, Gott sei nicht vorzeitlicher als dieser aus ihm erzeugte Sohn, halten sie dann dieselben nicht für die unverschämtesten Leute? Und wenn sie sagen, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist sei jeder für sich vollkommen Gott, und es seien nicht drei Götter, sondern nur ein Gott, ist dieser Satz nach der Anschauung jener nicht ein wahnsinniger Satz? Und wenn die Christen von der Herabkunft des ewigen Sohnes in den Schoß Mariens am Ende der Tage und von seiner Menschwerdung und seiner Geburt aus ihr erzählen und das Gespräch auf

die Wechselfälle (seines Lebens) bringen, wie er gesäugt wurde, vor Herodes nach Ägypten floh, seinem Vater gehorchte, fastete, betete, zu seinem Vater flehte, er möchte an ihm den Kelch, den Kelch des Todes, vorübergehen lassen, wie ihn die Juden ergriffen, was sie ihm nahmen, wie sie ihn kreuzigten, und wie er, als er am Kreuze war, sprach: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? — meinen da die Fremden nicht, die Christen redeten nur irre, und das Geschwätz im Schlafe komme der Wahrheit näher als die Rede dieser? Was, meinst du, werden wohl ihre Worte sein, wenn sie die Christen Brot und Wein zu den Altären bringen und darüber ein Wort sprechen sehen, worauf sie dasselbe empfangen in der Kommunion und sagen, dieses sei der Leib und das Blut Christi, während sie doch sehen, daß dasselbe sich nicht verändert hat und ebenso hinweggetragen wird, wie es hingebracht wurde? Und wenn sie uns sehen, wie wir Wasser in ein Bassin gießen und es mit (gewissen) Worten weihen, und dann in dasselbe einen Menschen untertauchen und ihn wieder daraus erheben und sagen: Dieser Mensch war alt und von verderbter Natur vor seiner Eintauchung in dieses Wasser, und er ist neu geworden und von reiner Natur, er ist ein Sohn Gottes geworden, nachdem er zuvor ein Sohn des Fleisches war, und dergleichen — so gehört dies zu dem, was sie vom Christentume abschreckt und am weitesten fernhält. Diejenigen Christen, welchen die wahnwitzige Rede jener und die Verehrung dieser heiligen Bilder mißfällt, müssen sich wegen der Anschuldigung seitens derselben, wie gesagt, auch gegen andere Dinge im Christentum als die eben von uns angeführten ablehnend verhalten. Nicht umsonst sagt
jedoch Mâr Paulus: „Das Wort des Kreuzes ist für die 1. Cor. 1. 18.
Verlorenen Torheit.“ Wie soll es denn auch bei ihnen
nicht Torheit sein, da es (all) dem entgegengesetzt ist,
was dem Verstande des Toren wie des Weisen recht
dünkt? Deshalb erklärt es Mâr Paulus und sagt: „Wo 1. Cor. 1. 20. 22.
ist der Weise, wo ist der Kundige, wo der Gelehrte
der Welt? Macht Gott die Weisheit der Welt zur S. 1.
Torheit? Weil die Welt nicht mit der Weisheit Gottes Gott erkannte, (sondern) mit (ihrer) Weisheit, hat es Gott gefallen, mit der Torheit der Predigt diejenigen selig zu machen, welche gläubig sind.“

Kap. III. Das Christentum ist göttliche Weisheit,

welche der Verstand der Weisen der Welt für Torheit
hält, und weil jene in ihrer Torheit meinen, ihre Weisheit
sei das Höchste der Wissenschaften, so nennen sie das
Christentum Torheit, weil es ihrer Weisheit entgegen-
gesetzt ist. — Siehst du nicht, daß er (Paulus) die
Predigt des Christentums Torheit nennt, und zwar so
nur nennt, nicht weil sie so ist, sondern weil die Weis-
heit der Welt sie so bezeichnet? Die Weisheit der
Welt hätte aber diese Predigt nicht als Torheit be-
zeichnet, wenn nicht Gott sie (die Weltweisheit) töricht
gemacht hätte. Töricht hat sie aber Gott nur gemacht,
weil sie alles Maß überschritt, und weil die Geistes-
vorzüge ihrer Anhänger sich über den Verstand aller
Menschen erhob. Man gab ihnen daher im Volke den
Namen Weise. Als aber Gott die Predigt des Christen-
tums offenbarte, die im Widerspruche zu ihrer Weisheit
steht, von der sie meinten, daß es neben ihr keine
Weisheit mehr gebe, da galt jene Predigt bei ihnen
nur für wert, Torheit genannt zu werden, weil alles,
was ihrer Weisheit entgegengesetzt ist, Torheit sei. In
Wirklichkeit aber ist die Predigt des Christentums die
wahre Weisheit, der gegenüber die Weisheit der Welt,
wenn man sie mit jener vergleicht, Torheit ist, wie Mâr
1. Cor. 2, 6. 7. Paulus sagt: „Wir sprechen die Weisheit aus unter den
Leuten der Vollkommenheit, nicht wie die Weisheit
dieser Welt, sondern wir reden die Weisheit Gottes
1. Cor. 3, 19. im Geheimnis,“ und: „Die Weisheit der Welt ist Tor-
heit bei Gott.“ Wenn dem aber so ist, so sollen die
Christen es nicht übel hinnehmen, wenn die Weltleute
ihren Glauben für töricht ausgeben, und sie sollen
wissen, daß jene nur in ihrer eigenen Torheit das
Christentum für töricht halten. Denn dieses ist die
vollkommene Weisheit, an welche hinzureichen der
Verstand jener gehindert ist. Sie wird nämlich nur
durch den Heiligen Geist erworben, wie Mâr Paulus
1. Cor. 12, 3 sagt: „Niemand kann sagen: Jesus, Herr! außer im
Heiligen Geiste,“ und der Heilige Geist würdigt sich
nicht, herabzusteigen, außer bei Demut und Ablegung
aller Selbstüberhebung. Ohne Zweifel meint ein jeder,
der in der Weisheit der Welt bewandert ist, es gebe
über diese hinaus keine Weisheit, wie Mâr Jakobus
S 5. der Apostel sagt: „Wer ist unter euch nicht weise und
Iac. 3, 13—15 gebildet? Er zeige durch seinen guten Wandel seinen
Vorzug mit sanftmütiger Weisheit! Aber wenn in eurem
Herzen Neid und bittere Eifersucht ist, so rühmet euch

nicht der Wahrheit zuwider! Denn diese Weisheit ist nicht von oben kommend, sondern sie ist eine irdische, animalische, teuflische.“ Siehst du nicht, daß die irdische Weisheit animalisch ist, und das Animalische das Geistige nicht begreift, daß vielmehr die geistigen Dinge nach ihrer Meinung Torheit sind, wie Mâr Paulus sagt: „Wir 1. Cor. 2, 12–14. haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott ist, um die Gnaden Gottes gegen uns zu erkennen, welche wir aussprechen nicht in der Lehre der Worte menschlicher Weisheit, sondern in der Lehre des Heiligen Geistes vergleichen wir das Geistige mit dem Geistigen. Der animalische Mensch ist aber nicht empfänglich für die Lehre des Geistes Gottes, denn sie ist bei ihm Torheit.“ Somit sollen es also die Christen nicht für übel nehmen, wenn die Fremden die geistlichen, göttlichen, himmlischen Geheimnisse des Christentums für Torheit ausgeben. Denn auch der in ihrer Weisheit wohlbewanderste unter jenen ist nur animalisch, teuflisch, sehr töricht, und die Christen brauchen sich wegen der Einschüchterung seitens derer, die so geartet sind, nicht abschrecken lassen von der Verehrung des Bildnisses Christi, unseres menschgewordenen Gottes, und der Bilder seiner Heiligen, welche durch den Heiligen Geist in der Kirche eingesetzt und in Übung ist, wie wir nachweisen werden, so Gott will.

Kap. IV. Wir wundern uns über die Fremden, die doch an die Bücher des Alten Testamentes glauben, daß sie die Geheimnisse des Christentums tadeln, weil der fleischliche Verstand sie ablehne. Denn sehr vieles von dem, was in ihren Büchern steht, lehnt der fleischliche Verstand in derselben Weise ab, und sie haben darüber keinen Zweifel. — Es ist jedoch sehr zu verwundern von diesen Fremden, welche an einen Teil der von Gott geoffenbarten Bücher glauben, weil in ihren Büchern Ähnliches vorkommt wie die von uns schon angeführten Dinge der christlichen Lehre, was die Weisen der Welt, deren Verstand des Glaubens gar nicht fähig ist, für töricht ausgeben und zwar in weit höherem Maße als die christlichen Lehren, die jene für verabschauungswürdig erklären. Davon überzeugt sich ihr Verstand, trotzdem sie das Gleiche im Christentum ableugnen. Wer lacht denn nicht von denen, deren Verstand den Glauben verschmäht, wenn er hört, Gott habe die Dinge aus nichts erschaffen, und als er etwas

machen wollte, zu ihm nur gesagt: Werde!, und es sei (sogleich) da gewesen? Wer macht sich denn von jenen nicht lustig, wenn er hört, daß Eva aus einer Rippe des Adam hervorgegangen sei? Wie wird in ihren
Gen. 3. 1. Verstand der Bericht der Schrift Eingang finden: Die
Num. 22. 28. Schlange und der Esel des Balaam hätten gesprochen;
Gen. 19. 26. das Weib des Lot sei in eine Salzsäule und der
Ex. 4. 3. Stab des Moses in eine Schlange verwandelt worden; Sara habe, obwohl sie unfruchtbar und schon gealtert
Gen. 21. 2. war, von einem Manne geboren, der die Zeit des Schwängerns schon überschritten hatte; das Meer sei
Ex. 14. 21. durch den Stab des Moses geteilt worden; aus dem
ib. 17. 5. 6. Felsen seien Flüsse entsprungen; der Dornbusch, in
ib. 3. 2. welchem Gott war, habe gebrannt, ohne verbrannt zu
Dan. 3. 92. werden; es seien Männer in dem Feuerofen gewesen, und sie seien nicht verbrannt; Jonas sei drei Tage und drei
Jon. c. 2. Nächte im Bauche des Fisches gewesen, und der Fisch habe ihn danach unversehrt und lebendig ausgespien;
4. Reg. 5. 14. Naaman, den Syrer, habe der Aussatz verlassen, nachdem er auf das Wort des Elisäus hin im Wasser des Jordan
ib. 6. 6. gebadet hatte; das Holz sei im Wasser untergegangen
Jos. 10. 13. und das Beil geschwommen, die Sonne sei stehen geblieben und rückwärts gegangen, u. dgl. mehr? Wissen denn wahrhaftig die, welche an diese Dinge glauben, nicht, das sie wegen dessen, was sie so behaupten, von den Weisen der Welt, welche sich über den Glauben hochmütig erheben, noch mehr der Torheit geziehen werden als die Christen, wenn diese etwas behaupten, was sie selbst ablehnen? Sie sollten also das, was sie annehmen, ebensowenig annehmen dürfen, wie sie das, was sie annahmen, nicht tadeln dürfen.

Kap. V. Im Alten Testamente stehen Dinge von Gott, die dem Verstande derer, die vom Glauben nichts wissen wollen, noch verabscheuungswerter vorkommen, als was von Christus gesagt wird, und weswegen nach der Meinung der Bekenner des Alten Testamentes Christus unmöglich Gott sein könne. Dasselbe ist auszusetzen an den anderen als den Juden, welche auch den Glauben in Anspruch nehmen. — Die Christen handeln recht, wenn sie das Alte und das Neue Testament annehmen und in ihrem rechten Sinne verstehen. Diejenigen, welche an die Propheten glauben und das, was im Evangelium steht, entsetzlich finden, geben (tatsächlich) nichts auf das, was die Schriften der Propheten
S. 7. von Gott selbst sagen, und worüber ja den fleischlichen

Verstand ganz und gar kalter Schrecken befällt, wenn
er davon hört. Welcher Verstand, der vom Glauben
nichts wissen will, nimmt denn das Wort der Schrift
an: Gott sei im Paradiese gelustwandelt, habe den Gen. 3. 8.
(Opfer-)Duft vom Fett der Knochen gerochen, habe an ib. 8. 21.
der Welt Wohlgefallen gefunden und dann wieder Reue ib. 6. 6.
gehabt, Adam erschaffen zu haben, sei zur Scheidung ib. 11. 7.
der Sprachen in Babel herabgekommen, sei bei Abraham
eingekehrt, habe gegessen und getrunken und gesprochen: ib. c. 24
„Das Geschrei Sodoms steigt zu mir herauf, und ich ib. v. 20.
steige hinab, um zu erfahren, ob die Sache so ist, wie
sie zu mir kommt, und ob ich es nicht weiß“; Gott
sei auf einer Leiter gestanden und habe von da herab ib. 28. 13.
mit Jakob geredet; Gott sei auf den Berg Sinai herab-
gestiegen und habe zu Moses gesagt: „Es gibt niemanden, Ex. 33. 20.
der mich sieht und noch am Leben bleibt“, und habe
(trotzdem) mit Moses geredet von Angesicht zu Angesicht,
wie jemand mit seinem Freunde redet; er sei auf einer
Wolkensäule in das „Zelt der Zeit“[1] herabgestiegen,
und Moses habe gesagt: „Unser Gott ist ein verzeh- Deut. 4. 24.
rendes Feuer“; ferner: „Gott wandelt im Lager der ib. 23. 14.
Söhne Israels“, und habei hnen angeordnet, daß sie es
reinigen von Schmutz, damit Gott in ihm wandle, und
Daniel habe von Gott gesagt, daß er der Alte der Tage, Dan. 7. 9.
und sein Haar wie reine Wolle sei, und Ezechiel sage
über ihn, er sitze auf einem Throne nach Menschenart, Ez. 8. 2.
und von seinen Lenden aufwärts sei er Lapislazuli und
von seinen Lenden abwärts Feuer, und der Prophet
Amos (sic), er habe ihn am Ufer eines Flusses stehen Dan. 10. 4; 12. 6.
gesehen . . . und was wiederum Ezechiel sagt: er habe Ez. c. 16.
sich mit Jerusalem vermählt, es sei ihm aber ehebrüchig
geworden, und er habe es verstoßen, und daß er beim
Propheten Oseas (Jûšîâ) verspricht, er werde wieder Os. 2. 19.
mit ihr die Ehe schließen, und dergleichen. Erinnerst
du dich dessen nicht, o Jude? Du solltest also dein
Haupt verhüllen, bevor du die Dinge der Christen
verhöhnst. Und wenn ein anderer als du von den-
jenigen, welche den Glauben in Anspruch nehmen,[2]
sagt, er nehme dieses alles nicht an, so muß ein solcher
ohne Zweifel behaupten, Gott sitze auf dem Throne,
und Gott habe Hand und Gesicht, und was es der-
gleichen gibt von solchen Dingen, womit wir an kein

[1] „Zelt der Zeit“ die bei den Arabern übliche Bezeichnung der Stiftshütte.
[2] Das sind die Muhammedaner.

Ende kämen, wenn wir sie verfolgen wollten. Wenn er also bei diesen Worten in Gott die Körperlichkeit
s. s. einführt, so räumt er ein, daß betreffs Gottes auch noch andere mit der Körperlichkeit zusammenhängende Dinge als diese ausgesagt werden dürfen, ob er will oder nicht, und wenn er meint, diese Attribuierung betreffe Gott bloß in rhetorischer Beziehung, nicht im eigentlichen Sinne — gut so! —, und wenn er sagt, dies werde von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt, so gesteht er damit zu, daß man von Gott im eigentlichen Sinne auch noch anderes als dieses — was er selbst ableugnet — aussagt. Diese (meine) Ausführung soll die Juden angehen und die anderen, welche den Glauben für sich in Anspruch nehmen in betreff der Attribute Gottes, die bei ihnen gelten. Wie könnt ihr es aber für gut finden, den Christen so etwas für unrecht auszulegen, wovon ihr Ähnliches und noch Ungereimteres bei euch selber habet? Ist das nicht Härte und Grobheit? Was uns Christen aber anbelangt, so glauben wir durch die Gnade des Heiligen Geistes an das Alte und das Neue Testament und wissen, daß Herkunft und Quelle beider eine und dieselbe ist, und verstehen alles nach seiner Weise. Wir widmen Gott in unserem Geiste ein reines Attribut und erkennen, daß er in seiner Barmherzigkeit sich zu etwas anderem herabläßt, was der abstrakten Reinheit seiner Substanz ähnlich ist und was zu dem gehört, worin unsere Erlösung ist, und sagen ihm dessentwegen Dank. Aber es ist verwunderlich von einigen Törichten aus uns: Wenn nicht die Christen die Bücher der Juden mit dem Scharfsinn ihres geistigen Verstandes[1] ausgezeichnet hätten, so wären sie Gegenstand des Gelächters für alle Menschen, und (doch) zweifeln die Juden deswegen, weil die Leute dieselben für dumm erklären, nicht an ihnen; jene (törichten Christen) aber wenden ihr Gesicht ab von der Verehrung der heiligen Bilder, weil die Juden und andere dieselbe für schändlich erklären.

Kap. VI. Das Christentum wird lediglich infolge der Wunder angenommen; Gott hört nicht auf, solche zu erwecken, welche seine Wahrheit durch dieselben aus der Vernunft beweisen; es gehört sich für einen jeden Christen, alles, was er in der Religion bekennt, auf den Beweis des Glaubens zu stützen. — Weiß nicht

[1] D. h. durch eine richtige Erklärung derselben, vgl. Mimar I 2. Teil.

ein jeder Christ, der dieses tut, daß das Christentum bei denjenigen, welche es annehmen, nur durch die Wunder beglaubigt wird, welche die Jünger im Namen Jesu Christi bewirkt haben, und daß infolge dieser die Vernunft sie mit Recht zu dem Urteil nötigt, daß jene es verdienen, daß von ihnen alles, was sie lehren, angenommen werde? Dazu kommt noch von den Propheten, deren Bücher in den Händen der Juden sind, der Feinde der Predigt der Apostel, das Zeugnis über das, was diese betreffs Christi verkündeten, abgesehen von dem, was über ihn die scharfsinnige Weisheit jener S. 9.
Philosophen ergründete, welche sich von Gott die rechte Erkenntnis verdienten, weil sie die Wahrheit mit aufrichtiger Gesinnung suchten, und was sie sammelten und aufschrieben, wie es Dionysius und Klemens und Hierotheus[1] und ähnliche waren. Wir haben es gewagt, (schöpfend) aus den subtilsten Aussprüchen der heiligen Väter, die für uns von Nutzen sind, (mehrere) Mîmar[2] zu verfassen, und haben darin bewiesen, daß gar kein Buch heutzutage von der gesunden Vernunft als wahr erwiesen wird außer das Evangelium und alles, was das Evangelium beglaubigt, (und zwar gerade) deshalb, weil es vom Evangelium beglaubigt wird, und daß die Menschen sich allem in Überzeugung unterwerfen müssen, was im Evangelium steht, ob sie es begreifen oder nicht. Wir wissen ja, daß der Heilige Geist sich immerfort jedem Christen offenbart, der das Geistige 1. Cor. 2. 10 f.
mit Geistigem vergleicht, wie Mâr Paulus sagt, und wir werden auf Grund der Regel (κανών) der Vernunft (= des vernünftigen Denkens) gezwungen, alles zu bekennen, wovon wir oben erwähnt haben, daß es die Juden und die anderen bei der Blindheit ihres Verstandes vom Christentume abschreckt. Alle (aber), welche den Zustand des Mannes im Erfassen geistiger Dinge erreichen, müssen auf der Grundlage des Glaubens aufbauen und sich gläubig und einsichtig allem fügen, was seit den Aposteln in der Kirche in Übung ist, wie die Verehrung der Bilder der Heiligen und anderes. Wenn er aber beginnt, einen Teil davon

[1] Mit Recht liest Bardenhewer (Arendzen l. c. Addenda) 'Itatiûs d. i. Hierotheus, der angebliche Lehrer des Areopagiten, statt des 'Abrâniûs des Textes, und versteht unter dem zitierten Klemens den Alexandriner. Denn dieser wie jener werden in den areopagitischen Schriften tatsächlich Philosophen genannt.

[2] D. i. Mimar I und II.

anzunehmen, und dann in seinem fleischlichen Verstande sowohl das, was er angenommen, als auch das, was er abgelehnt hat, zusammenzuwerfen, so beweist er damit nur gegen sich selbst, daß er keine Einsicht in seine Religion hat und (selber) nicht weiß, aus welchem Grunde dies bei ihm so steht.

Kap. VII. Beweis, daß die Bilder einen sicheren Ursprung in der Kirche haben wegen ihrer Allgemeinheit in allen Kirchen, und daß der, welcher die Verehrung derselben verwirft, weil die Apostel in den Büchern des Alten und Neuen Testamentes darüber nichts angeordnet hätten, auch andere Geheimnisse des Christentums, bei welchen es ebenso steht, verwerfen muß. — Vielleicht sagt einer von jenen: Wie wissen wir denn, daß die Verehrung der Bilder in der Kirche auf Grund einer Einrichtung der Apostel gewollt ist,
S. 10. da wir kein Buch finden, in welchem (dies) ausgesprochen ist? Wir erwidern ihm: Vieles von großer Wichtigkeit, was wir besitzen, haben wir erhalten, und es ist auf uns gekommen in Weise der Erbschaft, ohne daß wir dafür einen Beweis in einem der Bücher des Alten und Neuen Testamentes finden, die uns die Apostel überliefert haben. Das erste davon ist jenes Wort, welches wir über unsere Opfergaben (qurbân) sprechen, und wodurch sie das Fleisch und das Blut Christi werden, dann die Liturgie der Taufe, der Chrisam (die Salbung), die Einweihung der Tempel, die Handauflegung (Priesterweihe), das Schlagen der Glocken, die Verehrung des Kreuzes u. dgl.[1] Wenn einer von uns die Verehrung der Bilder der Heiligen nur annimmt, wenn er dafür einen Beweis in den genannten Schriften des Alten und Neuen Testamentes findet, so soll er auch all das andere, was wir angeführt haben, verwerfen, und dann sehe er zu, was ihm noch von Christentum in Händen bleibt![2] Und wer das annimmt, was von dieser Art ist,

[1] Vgl. einen ähnlichen Hinweis auf die ungeschriebene apostolische Tradition unter Nennung anderer Beispiele bei Ioann. Dam. De imag. or. II 16 (Migne 94, 1301 D sq. — Die übrigen Zeugnisse der Bilderfreunde zum Traditionsbeweis s. bei Schwarzlose, Der Bilderstreit. Gotha 1890, S. 115 A. 5.

[2] Vgl. Ioann. Dam. De imag. or. I finis (l. c. 1284 A): *Ἡ γὰρ κατὰ σμικρὸν τῶν παραδεδομένων ἀφαίρεσις, ὡς ἐξ οἰκοδομῆς λίθων, θᾶττον ἅπασαν τὴν οἰκοδομὴν καταῤῥήγνυσιν.* — or. I 16 (l. c. 1245 C): *ἢ πάντων τούτων ἄνελε τὸ σέβας καὶ τὴν προσκύνησιν, ἢ παραχώρει τῇ ἐκκλησιαστικῇ παραδόσει, καὶ τὴν τῶν εἰκόνων προσκύνησιν.*

ausgenommen die Verehrung der Bilder, der nehme auch die Verehrung der Bilder an und wisse, daß von (all) diesen verschiedenen Dingen nichts allgemeiner in der Kirche verbreitet ist als die Bilder, und daß es — bei meinem Leben! — kein Land gibt, ohne daß auch in seinen Kirchen die Bilder der Heiligen sind! Wenn ihre allgemeine Verbreitung ihm kein gültiger Beweis dafür ist, daß sie seit Uranfang in Übung sind, so ist (jener) bereits daran, auch anderes zu verwerfen, was allgemein in Gebrauch ist, und zu wähnen, daß es bloßes Einschiebsel sei. Wenn diese Bresche ins Christentum gelegt ist, so fällt es ganz in Trümmer. Aber da sei Christus ferne, daß er es deshalb verlasse! — Diese Ausführung genügt, um die, welche sich von der Verehrung der heiligen Bilder abschrecken ließen, wieder zu dem zurückzuführen, was sie verachtet haben.

Kap. VIII. Zeugnis seitens der Lehrer, welches beweist, daß es die Bilder in der Kirche auf Grund einer Einrichtung der Apostel gibt; (Beweis,) daß ihre Verehrung notwendig ist, und daß es in der Kirche eine hochstehende Würde von Lehrern gibt, und daß ohne Zweifel die Christen ihnen gehorchen müssen. — Wenn du trotzdem wissen willst, ob die Verehrung des Bildes Christi und der Bilder der Heiligen von Anfang an in der Kirche Gottes bestand, so höre, was darüber der berühmte Mâr Athanasius sagt, der älteste unter den Lehrern, der fünffach Gekrönte[1] im Kampfe S. 11.
für die Orthodoxie, die feste Säule unter den Säulen der Kirche,[2] in den Fragen nämlich, welche ihm der Archon Antiochus vorlegte über Dinge, worin nach seiner Ansicht die christliche Lehre der Kirche widerspreche.[3] Antiochus fragte und sprach: „Wie steht es damit, daß wir die Bilder und das Kreuz verehren, die ein Werk der Künstler gleich den Götzenbildern sind, da doch Gott bei den Propheten uns verboten hat, das

[1] Wörtlich: „Der Besitzer der fünf Kronen“, so genannt wegen seiner fünf Verbannungen.

[2] Ὁ στῦλος τῆς Ἐκκλησίας Greg. Naz. Or. 21, 26 (Migne 35, 1112 B).

[3] Die Stelle ist ziemlich wörtlich entnommen den mit Unrecht dem hl. Athanasius zugeschriebenen Quaestiones ad Antiochum (Migne 28, 621). — Die Erzahlung von der Macht des Muttesgottesbildes gegenüber dem Unzuchtsteufel stammt aus dem Pratum spirituale des Johannes Moschus und wiederholt sich bei allen Bilderapologeten; vgl. Ioann. Dam. De imag. or. I (Migne 94, 1280) und or. III 13 (ib. 1336 C).

Werk der Hände zu verehren?" Mâr Athanasius aber antwortete, indem er sagte: „Unsere, der Gläubigen, Verehrung Gottes ist nicht die gleiche wie unsere Verehrung der Bilder und des Kreuzes, (und ist nicht) so wie der Kult der Götzenbilder. Vielmehr unternehmen wir es bei der Verehrung des Bildes und des Kreuzes nur, das Angesicht dessen zu verehren, den das Bild darstellt, und zwar aus Liebe und Zuneigung zu ihm. Deshalb kommt es oft vor, daß wir, wenn das Bild abgenützt ist, eben das, was einmal ein Kunstwerk gewesen ist, wie Holz verbrennen. Gleichwie Jakob, als er dem Tode nahe war, die Spitze von Josephs Zepter verehrte, nicht um das Zepter, sondern um denjenigen zu verehren, welcher es in seiner Hand hielt, ebenso verehren auch wir, die Gläubigen, aus keinem anderen Grunde als diesem die Bildnisse und berühren sie, wie die Kinder und die Eltern einander küssen — dieselbe Liebe, welche diese haben, ist in uns — und wie der Jude einst die Gesetzestafeln und die beiden goldenen, gegossenen Cherubim verehrte, ohne dabei die Natur des Goldes und des Steines zu verehren, sondern den Herrn, der befohlen hatte, daß dies gemacht werde. Diejenigen aber, welche infolge des Irrtums ihres Verstandes beharrlich sich fernhalten von der Verehrung des Kreuzes und der Darstellungen der Heiligen, die sollen uns doch Aufschluß geben, warum aus den Bildnissen der abgebildeten Heiligen schon oftmals Chrysam und Öl hervorquoll durch die Kraft des allmächtigen Gottes, und wie aus einer unbelebten Statue, wenn ein Pfeil in sie eindrang, wunderbarerweise Blut floß, so, wie wenn sie die Natur eines Leibes gehabt hätte, und wie die Gräber und Gebeine und Bilder der Heiligen oftmals die Teufel unter Geschrei und Wehklagen verjagten. Wir wollen diese Toren nicht mehr mit Worten, sondern mit Ereignissen (aus dem Leben) der Väter
S. 12. beschämen. Höre eine wahre Erzählung, welche wir von den Vätern Jerusalems vernommen haben über ein Geschehnis mit einem Bilde nach der Aussage von Leuten, die in früheren Zeiten lebten und Glaubwürdigkeit verdienten! Einen Religiosen quälte der Teufel der Unzucht, indem er ihn heftig niederwarf. Eines Tages erschien ihm jener Geist von Angesicht zu Angesicht und sprach zu ihm: Wenn du willst, daß ich dich nicht mehr bekämpfe, dann verehre nicht dieses Bild, und ich werde von dir weichen. Jenes Bild war

aber das Bild unserer Herrin, der Gottesgebärerin Maria. Da möchte ich doch wissen, was darüber die Abtrünnigen zu sagen haben, die uns verbieten, das Bildnis der Heiligen zu verehren, die wir gemäß unseres Glaubens lediglich zur Erinnerung und zu nichts anderem zeichnen und darstellen. Das möge in Kürze betreffs der Bilder und Bildnisse gesagt sein. Was aber das Kreuz anbelangt, so ist bekannt, daß wir, die Gläubigen, dasselbe nur verehren und grüßen wegen Christus, der an ihm gekreuzigt wurde.“ Dies die Worte des Mâr Athanasius. Eusebius aber, Bischof von Cäsarea in Palästina, der die Kirchengeschichte von der Geburt unseres Erlösers in Bethlehem bis zur Zeit des Kaisers Konstantin des Großen schrieb, erwähnt in seinem siebten Buche, im 17. Kapitel, die Frau, welche unser Herr vom Blutflusse geheilt hat, und meint, sie sei aus Paneas gewesen. Über diese sagt Eusebius:[1] „Da wir aber diese Stadt erwähnt haben, so dürfen wir nicht eine Erzählung übergehen, die wert ist, daß sie für die nach uns Lebenden erhalten werde. Die Frau, welche am Blutflusse litt, und von der wir aus dem heiligen Evangelium wissen, daß sie unser Herr von diesem Leiden heilte, soll, wie angenommen wird, aus dieser Stadt gewesen sein. Ihr Haus ist in der Stadt bekannt, und die Gnade, welche sie von unserem Herrn empfing, war für sie ein bleibendes Wunderzeichen, so daß heute noch vor der Türe ihres Hauses ein Bildnis aus Erz ist, eine Frau darstellend. Die Figur ist auf die S. 13.
Kniee niedergesunken, und ihre Hände sind ausgestreckt ähnlich jener Frau, die blutflüssig war, und die unser Herr Jesus Christus heilte. Hinter dem Bildnis ist ein anderes von der Gestalt eines Mannes, der aufgerichtet dasteht, mit einem Mantel bekleidet ist und seine Hand zu dieser Frau hinstreckt. Zu Füßen dieses Bildnisses über der Säule wächst irgendeine Pflanze von fremdartigem Aussehen, welche bis zum Saume seines Kleides reicht, und sie ist ein Heilmittel für jegliche Schmerzen. Die Abbildung gleicht unserem Erlöser, und sie ist bis

[1] Euseb. Caesar. opera recogn. Gu. Dindorf vol. IV. Lips. 1871, p. 315. l. VII c. 18. — Eusebius, Kirchengeschichte, herausgegeben von Ed. Schwartz (kl. Ausg.). Leipzig 1908, S. 286 f.; Migne 20, 680. — Die Stelle ist von Abû Qurra wörtlich übersetzt bis zum Schlußsatz. — Diese Legende aus Eusebius wurde ausnahmslos von allen Verteidigern der Bilderverehrung zur Beglaubigung des hohen Alters der Bilder übernommen; bei Ioann. Dam. in or. III (Migne 94, 1373 BC).

in unsere Tage noch vorhanden, und wir haben sie mit unseren Augen gesehen, als wir in jene Stadt reisten. Es ist nicht zu verwundern, daß dieselbe solche machten, welche zu den Heiden gehörten und von unserem Erlöser Wohltaten empfangen hatten, da wir ja auch sehen, wie sie die beiden Apostel Mâr Paulus und Mâr Petrus mit Farben abgebildet haben und Christus selbst, Bilder, die — siehe da! — bis heute noch vorhanden sind." Bestätigt da Eusebius nicht, daß diese Abbildungen und Bilder immerfort in den Händen der Christen waren seit der Zeit der Apostel? Und wenn er sagt, — bei meinem Leben! — daß die Bilder, welche die Apostel darstellen, und das Bild Christi bis zum heutigen Tage noch vorhanden sind, so ist dies doch ein Beweis dafür, daß diese Bilder aus dem Angesichte ebenderselben Apostel und aus dem Antlitze Christi sicher erkannt werden. Auch befiehlt dir Mâr Athanasius ihre Verehrung an und berichtet, daß die Bilder schon vor ihm in Gebrauch waren, und es ist dies ein Befehl, der ohne Zweifel allen Christen gilt, weil er das Haupt der Lehrer ist, unter denen es keinen hervorragenderen gibt als ihn. Und Gregorius der Theologe befiehlt dir in seinem Mîmar, das er über die Geburt sprach, daß du die Krippe verehrest, welche Christus als Wiege gehabt hat,[1] sowie den Stein[2] wegen seiner Berührung mit Christus, da ihm jegliche Verehrung gebühre. Dies widerspricht deinem törichten Wort, es gehe nicht an,
S. 14. etwas anderes zu verehren als Gott. Seit der Zeit nach diesen Lehrern, welche niemand überragt, weiß man, daß die Lehrer alle hohen Würdegrade einnehmen, und daß ihre Rangstufe in der Kirche über alle Würden hinausgeht nach der Würde der Apostel und Propheten,
1. Cor. 12, 28. wie Mâr Paulus sagt, Gott habe in der Kirche an erster Stelle die Apostel eingesetzt und nach ihnen die Propheten und nach diesen die Lehrer. Danach nehmen an erster Stelle die Wundertäter die vordersten Würdegrade ein, und die, welche nach ihnen kommen, sind die Würdegrade der Lehrer, und deshalb besitzen die-

[1] Greg. Naz. Or. 38. In Theophania (Migne 36, 332 A): *καὶ τὴν φάτνην προσκύνησον, δι' ἧς ἄλογος ὤν, ἐτράφης ὑπὸ τοῦ Λόγου.*

[2] Scil. der Stein, auf welchem das Kind Jesu lag. — Diese zwei letzteren Momente sind in dem vorausgehenden Zitat nicht mehr enthalten, sondern sind nur praktische Folgerungen und Erweiterungen der wohl nur aus dem Gedächtnis zitierten Worte des Kirchenvaters.

selben jenes Ansehen in der Kirche. Wen gibt es (aber) unter den Christen, der ihr Gebot zurückweist, ohne ein solcher zu sein, der von der Kirche ausgestoßen ist und entfernt aus der Hürde der Kirche? Denn das Wort der Apostel und Propheten gleicht dem Sauerteige, den die Leute nicht benützen, solange er gut ist, und die Lehrer gleichen einem Manne, der sich dazu entschließt, diesen Sauerteig zu mahlen, zu kneten und zu backen und seine Kraft offenbar zu machen, die denjenigen verborgen ist, welche keine Kenntnis davon haben und ihn (den Sauerteig) nur unfertig gesehen haben; wenn er zubereitet ist, kann man ihn gebrauchen. Aus diesem Grunde hat Gott ihrer Würde einen Vorzug gegeben und läßt sie von den Gläubigen Väter nennen. Die Christen, welche diese heiligen Bilder verehren, können sich ruhig zufrieden geben mit dem Bewußtsein, daß sie bei der Verehrung derselben jenen Lehrern folgen. Jene Hartköpfigen aber, welche sich von ihrer Verehrung abkehren, haben sich genugsam zu schämen, daß sie sich mit diesen (Lehrern) in Widerspruch setzen, eine Schande, welche ihnen ein Beweis für ihre gänzliche Entfremdung vom Christentum ist. In dieser Tatsache[1] haben wir eine Fahne, mit der wir alle Christen zur Verehrung der Bilder führen.

Kap. IX. Kontroverse mit den Fremden; Widerlegung derselben wegen des Ausspruchs Gottes: „Du sollst dir kein Bildnis machen und es nicht verehren"; Beweis, daß es nicht Gottes Wille ist, daß auch nichts anderes als er verehrt werde. — Ich weiß aber, daß alle Kinder der Kirche danach begierig sind, unsere Kontroverse darüber mit denjenigen zu hören, welche wegen ihres Widerspruches gegen die christliche Lehre tot sind. Unter den Christen, bei welchen die Verehrung der heiligen Bilder vornansteht, finden sich solche, welche mit den Toten (darüber) disputieren, und wir müssen ebendasselbe tun, um unseren Brüdern S. 15.
voranzugehen in einer seltsamen Sache, womit wir sie erfreuen wollen, sofern wir es vermögen durch den Heiligen Geist, da wir in unseren Sünden nicht recht sehen, und wir unser Bestreben, ihnen nützlich zu sein, zeigen, wenn auch die geistige Dürftigkeit daran uns hindert, unser Begehren auch auszuführen. Wir be-

[1] D. i. die Tatsache, daß die Kirchenlehrer die Berechtigung der Bilderverehrung aussprechen.

ginnen also mit der Hilfe Gottes die Kontroverse mit jenen und sagen zu ihnen:

a) Gebt uns Aufschluß! Warum mißbilligt ihr bei uns die Verehrung des Bildes Christi, unseres Herrn,
Ex. 20, 2–5. und der Bilder seiner Heiligen? — Da sagen sie: wegen des Wortes Gottes in der Thora: „Ich bin der Herr, dein Gott, welcher dich herausgeführt hat aus dem Lande Ägypten, aus dem Hause der Knechtschaft. Du sollst keinen Gott haben außer mir und sollst dir kein Schnitzbild machen noch, was Ähnlichkeit hat mit jeglichem Dinge, das oben im Himmel und unten auf der Erde und im Wasser unter der Erde ist. Du sollst es nicht verehren und nicht anbeten,[1] denn ich bin der Herr, dein Gott" — und wegen des Wortes des Moses
Deut. 6, 13; 10, 20. im zweiten Gesetze: „Den Herrn, deinen Gott sollst du verehren und ihn allein anbeten" — sowie deswegen, weil er bei den Propheten immerfort über die Israeliten Klage führt, daß sie die Statuen und Götzenbilder verehren. Wir erwidern ihnen aber: In der Tat hat Gott befohlen, was ihr anführt, und ihr seid recht wohl imstande, dergleichen Zeugnisse noch viele zusammenzutragen, aber gebt mir Aufschluß: Will Gott mit dem Worte: „Du sollst nicht verehren" lediglich, daß etwas anderes als er nicht verehrt werde? Wenn ihr aber dieses behauptet, so leget ihr den heiligen Vätern und Propheten Sünden zur Last. Wie sollen
Gen. 23, 7. wir es denn mit Abraham, dem Freunde Gottes,[2] halten? Er hat ja die Hethiter verehrt, als er sie bat, sie möchten ihm ein Grab verkaufen, um in dasselbe Sara
ib. 33, 3. zu legen, und Jakob verehrte seinen Bruder Esau
ib. 42, 6; 43, 26. siebenmal auf der Erde. Die Brüder Josephs verehrten
Hebr. 11, 21. die Spitze von Josephs Zepter, und die Söhne Josephs
Gen. 48, 12. verehrten Israel, ihren Großvater, auf ihrem Angesicht
Ex. 18, 7. auf der Erde, und Moses verehrte seinen Schwiegervater.[3] Vielleicht sagt einer, diese Verehrung, welche

[1] Abû Qurra unterscheidet genau wie die griechischen Vater zwischen sagada (= *προσκυνεῖν*) „verehren", indem man das Knie beugt oder sich ganz auf den Boden legt vor dem Gegenstande der Verehrung, und ʿabada (= *λατρεύειν*) „anbeten", dienen im Anbetungskult.

[2] Dieses Attribut fuhrt Abraham bei den Muhammedanern nach dem Koran.

[3] Die angeführten Hinweise auf die durch das Alte Testament gerechtfertigte Proskynesis vor Menschen waren seit Leontius von Neapolis ein allen Bilderfreunden gemeinsames Rüstzeug in der Verteidigung der Bilderverehrung; vgl. Ioann. Dam. De imag. or. I 8 (Migne 94, 1240 B); 11 (l. c. 1244 B); 27 (l. c. 1271 B).

ich angeführt habe, sei geschehen, bevor Gott das
Verbot gab, etwas außer ihm zu verehren. Wir sagen:
Der Verehrung, welche Moses seinem Schwiegervater
erwies, war bereits die Belehrung des Moses über das
Gesetz seitens Gottes vorausgegangen, als er nämlich
befohlen hatte, dem Wasser mit Holz die Bitterkeit zu
benehmen. Denn so steht geschrieben in der Thora S. 16
im Auszug der Israeliten: „Moses rief zum Herrn, und Ex. 15. 25.
der Herr zeigte ihm ein Holz, er warf es in das Wasser,
und das Wasser wurde süß. Dort gab ihm Gott Gesetze und Gebote.“ Wir führen euch jedoch (auch)
zu solchem, was hernach geschehen ist, nachdem Gott
verboten hatte, etwas anderes außer ihm zu verehren,
wie du annimmst. Hat nicht die Mutter Salomons, des
Sohnes Davids, den David verehrt? Ist nicht Nathan, 3. Reg. 1. 16.
der Prophet, bei David eingetreten und hat sich auf ib. 1. 23.
sein Angesicht zur Erde niedergeworfen und ihn verehrt? Und heißt es nicht auch (ausdrücklich) im Buche
der Könige: „Bethsabee neigte sich mit ihrem Angesichte ib. 1. 16
tief zur Erde und verehrte den König“? Und Adonia, ib. 1. 53.
der Sohn Davids, verehrte den Salomon, und als die
Mutter des Salomon bei ihm eintrat, um ihn anzuflehen ib. 2. 19
für Adonia, stand der König auf und verehrte sie. Im
Buche Paralipomenon heißt es: „Der König David 1. Par. 29. 20.
sprach zur ganzen Gemeinde: Lobet den Herrn, unseren
Gott! Und die ganze Gemeinde lobte den Herrn, den
Gott ihrer Väter, und sie fielen auf ihre Kniee nieder
und verehrten den Herrn und den König.“ Und verehrten die Söhne der Propheten nicht den Elisäus, den 4. Reg. 2. 15.
Propheten, (liegend) auf der Erde? Dieses alles beweist, o Jude, daß, wenn es Gottes Wille gewesen wäre,
daß außer ihm gar niemand verehrt werden sollte, alle
diese Propheten gesündigt hätten — und dies sei Gott
ferne, daß es so ist! Du machst ferner Gott selbst
zum Lügner, wenn du seine Worte, welche er, wie
gesagt, den Israeliten zum Gebote machte, deiner Ansicht entsprechend anführst. Denn Isaak segnete den
Jakob unter einer Weissagung, indem er sagte: „Es Gen. 27. 29.
werden dich verehren die Häupter, es werden dich
verehren die Söhne deines Vaters.“ Wenn du dieses
Wort auf Jakob beziehen willst, so nimm es so hin,
und wenn du es auf Christus beziehen willst, so streiten
wir (darüber) nicht. In welcher Beziehung du es aber
auch nehmen magst, es widerlegt — bei meinem
Leben! — deine Lehre, da du ja glaubst, daß Christus

nicht Gott, sondern lediglich ein Mensch ist. Ebenso
hat Jakob von Juda geweissagt, indem er Christus meinte
Gen. 49, 8. und zu ihm sagte: „Die Söhne Israels werden dich
verehren." Und David weissagte von Christus, daß
Ps. 71, 11. ihn alle Könige der Erde verehren werden. Gib uns
Aufschluß, Jude, ob du entweder Christus zu Gott
machst, da er nach dem Befehle Gottes die Verehrung
S. 17. aller Menschen verdient, und dann bist du ein Christ
geworden, oder ob du behauptest, Christus sei ein
Mensch, und dann gibst du zu erkennen, daß es nicht
Gottes Wille ist, daß nur er und kein anderer verehrt
werde, sondern daß er nur die Verehrung der Götzenbilder der heidnischen Götter verboten hat, diejenigen
nämlich, welche Dämonen sind, wie der Prophet David
Ps. 95, 5. sagt: „Alle Götter der Heiden sind Dämonen."

b) Wisse, daß die Verehrung geschieht in Weise
der Anbetung und in einer von der Anbetung verschiedenen Weise. Die anderen als du, Jude, die da sagen,
es sei nicht erlaubt, jemand anderen als Gott zu verehren, und welche die Christen wegen ihrer Verehrung
der Bilder und der Menschen schmähen und meinen,
die Verehrung sei eine Anbetung, erzählen, Gott habe
Sure 2, 32. allen Engeln befohlen, den Adam zu verehren, und es
verehrten ihn alle außer der Teufel, der sich weigerte
und ein Abtrünniger wurde (sic!). Wenn die Verehrung
eine Anbetung wäre, so hätte ohne Zweifel nach deiner
Behauptung also Gott den Engeln befohlen, Adam anzubeten — das sei Gott ferne, daß er solches tue! —,
und wenn nicht, so sollen sie wissen, daß die Verehrung
in Weise der Ehrfurchtsbezeigung[1] geschieht, sollen
sich davon enthalten, die Christen zu schmähen, wenn
sie dieselben ihre Bischöfe verehren sehen, und sollen
sich erinnern, daß es auch heißt, Jakob und seine Söhne
ib. 12, 101. hätten sich in Verehrung vor Joseph niedergeworfen.
Sie mögen also nicht diejenigen tadeln, welche dasselbe
tun wie die Propheten. — Dies steht also gegen die
Juden und die anderen (als erwiesen) fest, daß es nicht
Gottes Wille ist, daß nur er und kein anderer verehrt
werde. Es ist die Krone des Christentums, daß es,
ohne mit Gott in Widerspruch zu kommen, seinen
Anhängern zugesteht, einen anderen als Gott zu verehren.

[1] karâma = *τιμή, προσκύνησις τιμητική.*

Kap. X. Es ist nicht Gottes Wille, daß von den an ihn Glaubenden Nachbildungen und Bilder nicht gemacht würden. Verweis gegen jene, welche behaupten, dem, der etwas Lebendes abbildet, werde am Tage der Auferstehung auferlegt, den Geist in sein Bild einzuhauchen. Gott sagt im Gesetze: „Du sollst dir nicht Ex. 20 5.
etwas Ähnliches von dem machen, was immer im Himmel oben und auf der Erde unten und in den Gewässern unter der Erde ist.“ Damit wollte er nicht haben, daß die Menschen kein Bild von etwas im Himmel oder auf der Erde oder im Wasser machen. Wer der Meinung ist, er habe dieses gewollt, der läßt Gott sich selbst entgegen handeln, in dem Augenblicke nämlich, da er Moses befahl, das Bundeszelt ähnlich jener Abbildung zu machen, welche er auf dem Berge gesehen hatte, 8. 18.
und da er sagte: „Du sollst mir ein Heiligtum machen, Ex. 25. 8. 9.
und dann will ich unter euch erscheinen. Und du sollst (es) machen so, wie all das, was ich dir auf dem Berge zeigen werde, (und) was dem Zelte und all seinen Geräten ähnlich ist, gerade so sollst du es machen.“ An einer anderen Stelle sagte er zu ihm: „Du sollst ib. v. 40.
es machen, wie du es auf dem Berge gesehen hast; so sollst du es machen.“ Diese Dinge hat also Gott zu machen befohlen, wie du siehst.[1] Und wenn du wissen willst, ob Gott befohlen habe, Antlitze und andere Glieder zu machen, so höre ihn, was er zu Moses sagt! Er sprach zu ihm: „Und du sollst zwei Cherubim ib. v. 18.
machen aus Gold getrieben, und du sollst sie zu beiden Seiten des Sühnedeckels hinmachen.“ Kurz danach sagt er: „Und die beiden Cherubim sollen ihre Flügel ib. v. 20.
von oben herab ausbreiten und mit ihren Flügeln den Sühnedeckel beschatten, ihre Antlitze sollen einander zugewendet sein, und die Antlitze der Cherubim sollen auf den Sühnedeckel gerichtet sein.“ Siehst du nicht, daß Gott dem Moses befahl, Antlitze und Flügel zu machen und vollkommene Nachbildungen, welche dem ähnlich sind, was er auf dem Berge gesehen hatte?[2] Mit seinem Worte an die Israeliten also: „Du sollst dir nicht etwas Ähnliches von dem machen, was immer im Himmel und auf der Erde und im Wasser ist“, will er durchaus nicht haben, daß von den an ihn Glaubenden keine Abbildungen und Darstellungen gemacht

[1] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 15 (l. c. 1244 D). — De fide orthod l. IV c. 16 (l. c. 1169 A).
[2] Ibid. — Or. II 9 (l. c. 1292 C). — Or. III 9 (l. c. 1329 B).

würden, er verbot ihnen vielmehr nur Bildnisse, welche sie etwa machten, um sie anzubeten, und welche sie von der Kenntnis Gottes und seiner Anbetung abziehen würden. Als Salomon, der Sohn Davids, in Jerusalem Gott den Tempel baute, den Gott dort so hatte, wie das Bundeszelt („Zelt der Zeit“) in der Wüste, da machte er zwei Cherubim wie jene beiden, und im
2. Par. 3, 10–13. Buche Paralipomenon sind ihre Flügel, Antlitze und Füße erwähnt.[1] Und Gott befahl dem Moses, eine
Num. 21, 8. Schlange aus Erz zu machen, Salomon bildete im
3. Reg. 7, 19. 29. 36. Tempel Palmen und Lilien ab und machte in ihm Nachbildungen von Löwen und Stieren.[2] Auch das aus Erz
ib. v. 23. 25 gegossene Meer fertigte er in jenem Tempel und stellte
Ez. 41, 18–20. es auf zwölf Stiere. Ezechiel sah Gott beim Bau des Tempels, wie er an seinen Wänden innen und außen getriebene Cherubim und Palmen anbrachte. Der Cherub hatte zwei Antlitze, das Antlitz eines Menschen und das Antlitz eines Löwen, und der Tempel war ganz ge-
8. 19. triebene Arbeit von allen Seiten, vom Boden bis zum Dache waren Cherubim und Palmen.[3] Dies alles sind Abbildungen und Darstellungen von solchem, was im Himmel und auf der Erde ist. Wo sind aber die, welche behaupten, daß demjenigen, der eine Darstellung von etwas Lebendigem als Bild macht, auferlegt werde, in dasselbe am Tage der Auferstehung den Geist einzuhauchen? Seht ihr etwa, daß dem Salomon und dem Moses auferlegt wird, in jene Darstellungen, die sie gemacht haben, den Geist einzuhauchen? Beabsichtigte also Gott etwas Schlimmes für sie, als er zuließ, daß sie dieselben machten? Das sei Gott ferne, daß er für seine Diener etwas Böses beabsichtige! Von denjenigen, die solches sagen, ist es verwunderlich, daß sie Bäume abbilden und doch nicht einsehen, daß, wenn den Verfertigern von Bildern lebendiger Dinge auferlegt wird, Geister in das einzuhauchen, was sie abgebildet haben, auch ihnen auferlegt werden wird, ihre Bilder zu schnitzen und (dann) zu machen, daß sie wachsen und Früchte tragen. Beide Dinge sind bei den Menschen der Macht nach ein und dasselbe. Jene

[1] Vgl. dens. Or. I 20 (l. c. 1251 A).

[2] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 20 (l. c. 1252 A). — Or. II 15 (l. c. 1301 B).

[3] Vgl. Leontius bei Ioann. Dam. Or. I (l. c. 1273 B) und or. III (l. c. 1384 A).

müssen also in Ewigkeit dafür gestraft werden, daß sie Bäume abbildeten, wenn sie jene Bilder nicht so machen können, wie wir erwähnt haben.[1] Ihre These wendet sich also gegen sie selbst, nicht gegen uns. Ihrer eigenen Ansicht zufolge müssen sie erkennen, daß sie beim Abbilden der Bäume dem Worte Gottes im Gesetze zuwiderhandeln: „Du sollst dir nichts Ähnliches von all dem machen, was im Himmel und was auf der Erde und was in den Gewässern unter der Erde ist.“ Denn Gott sagt nicht: „Du sollst dir nicht machen, was einem lebenden Dinge ähnlich ist“, sondern er dehnt (sein Verbot) auf alle Dinge unter den Bildnissen aus. Sie rechnen anderen als Verbrechen an, was sie (selber) in gleicher Weise tun, ohne es zu merken. — Diese beiden Dinge haben wir also bewiesen, (nämlich) daß es, als Gott zu Israel sagte: „Du sollst dir nichts Ähnliches von all dem machen, was im Himmel, auf der Erde und in den Gewässern unter der Erde ist, um es zu verehren und anzubeten“, nicht sein Wille war, daß die Gläubigen keine Bilder und Darstellungen machen sollten und daß nichts anderes als er verehrt werde, sowie daß diejenigen, welche die Christen wegen ihrer Abbildung Christi und der Heiligen in ihren Kirchen und wegen ihrer den Menschen erzeigten Verehrung schmähen, beschämt sind.

Kap. XI. Definition der Verehrung. Man muß vor den Bildern eine Verehrung (Prosternation) machen. Ihre Berührung bei der Verehrung. Gott erschien den Propheten nur in Ähnlichkeitsgestalten. — Es sagt aber S. 20.
nun einer: O du da! du hast wohl die Anfertigung von Bildern in den Kirchen und die Verehrung von Menschen gerechtfertigt; gib uns aber nun Aufschluß, in welcher Weise du die Verehrung dieser Bilder rechtfertigst! Wir erwidern ihm: Es ist schon erwiesen worden, daß die Verehrung in Weise der Anbetung und in einer von der Anbetung verschiedenen Weise geschieht. Die Weise derjenigen Verehrung, welche etwas anderes als die Anbetung ist, wird definiert als Weise der Ehrenbezeigung.[2] Danach fragen wir ihn: Gib uns Aufschluß! Lässest du die Verehrung

[1] Scil. wachsend und Früchte tragend?

[2] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 8 (l. c. 1240 B). *Ἕτερον γάρ ἐστιν ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις, καὶ ἕτερον ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη τοῖς κατά τι ἀξίωμα ὑπερέχουσιν.*

bloß dem Dinge gelten, auf welches die Kniee und die Stirne zu liegen kommen, oder dem, worauf beim Niederbeugen der Kniee und der Stirne und bei der Verneigung die Absicht gerichtet wird? Wenn er sagt: Die Verehrung gilt bloß dem, was die Kniee und die Stirne berühren, oder etwas Ähnlichem davon, was eben sonst die Kniee und die Stirne des Verehrenden berühren, dann kniet er sich auch vor dem Gemeinsten nieder, das ihm zu Gesicht kommt, indem er, es verehrend, sich verneigt, eine Wand oder sonst etwas. Seine These kehrt sich gegen ihn selber, nicht gegen uns, und es ist für ihn Schmach genug, sich selbst zu einem solchen gemacht zu haben, der so etwas, was wir anführten, immer verehrt hat und immer verehren wird. Das ist der schändlichste Glaube, den einer bezüglich der Verehrung bekennt, und solch einer wäre eher wert, ein Tier zu sein. Die Verehrung muß (folglich vielmehr) dem gelten, worauf die Absicht gerichtet ist beim Beugen der Kniee, beim Niederlegen der Stirne (auf den Boden) und bei dem Orte, dem man gegenübersteht.[1] Wenn dem aber so ist, so soll der
Hebr. 11, 21. Fragesteller wissen, daß Jakob die Spitze des Zepters Josephs verehrte, indem er dabei die Absicht hatte, dem Joseph eine Ehre zu erweisen,[2] und daß Moses seine Verehrung machte vor der Lade, über welche der Sühnedeckel zwischen den beiden Seraphim war. Denn
Ex. 25, 22. Gott sprach zu ihm: „Siehe, ober dem Sühnedeckel, der über der Lade des Zeugnisses ist, will ich mich dir erkennen lassen und dir Gebote geben an die Söhne Israels." Gleichwie aber Moses seine Verehrung machte vor abgebildeten und in getriebener Arbeit gemachten Antlitzen und Flügeln und vor Dingen, welche Menschenhände gefertigt hatten, und gleichwie seine Verehrung
S. 21. lediglich in dem ihren Grund hatte, was er beabsichtigte, nicht in jenen Bildern und in dem Kunstwerke, das vor ihm war, ebenso verehren auch wir Christen, wenn wir unsere Verehrung vor den Bildern Christi

[1] Vgl. Basil. De Spir. S. ad Amph. c. 18 (Migne 32, 149 C): *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.* — So nach ihm das einmütige Axiom aller Bilderfreunde, z. B. Ioann. Dam. De fide orthod. l. IV. c. 16 (Migne 94, 1169 A) und Or. I 21 (l. c. 1252 D).

[2] Vgl. Leontius bei Ioann. Dam. Or. III (l. c. 1386 B). — Anastas. Sin. Disp. adv. Iud. (Migne 89, 1233 C). German. Patr. Ep. 4 (Migne 98, 173 D): *Ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰακὼβ προσκυνῆσαι λέγεται ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου τοῦ Ἰωσήφ, οὐ τῷ ξύλῳ τὸ σέβας προσαγαγών, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν κατέχοντα αὐτὸ τιμὴν ἐνδεικνύμενος.*

und der Heiligen machen, nicht jene Tafeln und Farben,[1]
sondern nur Christus, welcher der Verehrung nach
jeder Hinsicht würdig ist, und die Heiligen, welche
derselben (ebenfalls) würdig sind, in Weise der Ehren-
bezeigung. Als die Israeliten vor ihren Feinden flohen,
während sie noch von Jericho entfernt waren, zerriß
Josue, der Sohn des Nun, seine Kleider, warf sich auf Jos. 7, 6.
die Erde nieder auf sein Angesicht vor der Lade des
Herrn bis zum Abende, er und die Ältesten Israels,
und flehten dort zum Herrn. Sie nahmen sich ein
Beispiel an Moses, als er dasselbe tat, gemäß dem
Worte Gottes an Moses: „Von dort will ich mich dir Ex. 25, 22.
offenbaren.“ Das war Sitte aller Heiligen, daß sie ihre
Verehrung angesichts des Ortes machten, von wo aus
er sich den Menschen offenbarte, da sie nicht daran
zweifelten, daß er an jenem Orte war, wie David sagt: Ps. 5, 8.
„Ich will verehren zu deinem heiligen Tempel hin in
Furcht vor dir.“ Ferner sagt er: „Ich habe meine Ps. 27, 2.
Hände zu deinem heiligen Tempel erhoben“, und: „Laßt Ps. 131, 7.
uns verehren an dem Orte, auf welchem seine Füße
stehen.“[2] Und als Daniel in Babylon war, pflegte er
auf seinem Söller die Fenster in der Richtung nach Dan. 6, 10.
Jerusalem zu öffnen, um gegen Jerusalem hin seine
Verehrung zu machen. Er hatte nämlich den Psalm
gehört: „Gott hat Sion auserwählt und es geliebt, daß Ps. 131, 13, 14.
er (dort) eine Wohnung habe, und hat gesprochen:
Dies ist meine Ruhe in Ewigkeit, hier will ich wohnen,
denn ich habe es geliebt.“ Siehst du nicht, daß die
Heiligen Gott nur verehrten angesichts des Ortes, von
welchem aus er sich offenbarte, obwohl sie wußten,
daß Gott kein Ort begrenzt, wie es auch von den
Israeliten in der Thora beim Auszug derselben heißt:
Als Moses ein Zelt genommen und es außerhalb ihres Ex. 33, 8—10.
Lagers aufgeschlagen hatte, da erhoben sie sich immer
allesamt, so oft er aus dem Lager hinaus in sein Zelt
ging, und ein jeder blickte zu demselben hin von der
Türe seines Zeltes aus, bis Moses in sein Zelt ein-
getreten war. Und wenn Moses das Zelt betrat, da
senkte sich immer eine Wolkensäule herab und blieb
am Eingange des Zeltes stehen, und von dort aus sprach
Gott mit ihm. Das ganze Volk sah die Wolkensäule 8. 22.
beim Eingange des Zeltes stehen und erhob sich, und

[1] Ibid. (l. c.): *Οὐ γὰρ τῶν ξύλων καὶ τῶν χρωμάτων προσκυνεῖται ἡ μῖξις, ἀλλ' ὁ ἀόρατος Θεός.*

[2] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 14 (Migne 94, 1244 B).

ein jeder machte von der Türe seines Zeltes aus seine Verehrung. Siehst du nicht, daß die Söhne Israels Gott nur im Angesichte der Wolkensäule verehrten, weil er von der Wolkensäule aus mit Moses redete, und doch war es ihrem Geiste nicht verborgen, daß Gott in jener Säule nicht begrenzt und die Verehrung ihrerseits ihm angenehm war gemäß der Richtung ihrer Absicht? Wie sollte es aber von seiten der Christen nicht angenommen werden, wenn sie sich jeglichem Bilde Christi und seiner Heiligen, das (solcher Verehrung) würdig ist, zuwenden auf ihrem Angesichte (liegend)? — Wenn einer sagt, die Christen beschränkten sich nicht auf die Verehrung (Proskynesis) vor diesen Bildern, da sie dieselben bei der Verehrung sogar berühren, so möge er sich daran erinnern, was wir vorhin angeführt haben von der Verehrung, die Jakob dem
Hebr. 11, 21 Zepter Josephs erwies, und von seiner Berührung desselben bei seiner Verehrung, was von ihm aus nur auf die Ehrfurcht Bezug hatte, welche er dem Joseph bezeigen wollte. Er möge sich ferner dessen erinnern, was wir davon gesagt haben, daß ein jeder, der Gott verehrt, mit seinen Knieen zwar bloß die Erde oder einen Teppich berührt, daß aber seine Verehrung nur auf jene Verehrung Bezug hat, die er Gott zu erweisen beabsichtigt. In gleicher Weise hat die Berührung der Bilder seitens der Christen bei ihrer Verehrung nur Bezug auf die Ehre, welche sie damit Christus, ihrem Gott, seinen Heiligen, den Propheten, den Aposteln, den Martyrern und anderen erweisen wollen. Jene genannten Männer haben aber nicht bloß vor Bildern, die Antlitze hatten, ihre Verehrung gemacht, sondern Ezechiel glaubte, als er den feurigen Wagen (sic) sah,
Ez. 1, 15. 8; 10, 26. daß in demselben das Gesicht eines Menschen, das Gesicht eines Löwen, das Gesicht eines Stieres und das Gesicht eines Adlers sei und darüber die Gestalt von etwas, was einem Throne ähnlich war, und über dem Throne etwas wie das Aussehen eines Menschen.[1]
ib. 2, 1. Dann sagt Ezechiel: „Dies war das Gesicht von der (bildlichen) Gestalt der Herrlichkeit des Herrn, ich habe es gesehen und mich auf mein Angesicht niedergeworfen.“ Dies wiederholt er mehrmals in seinem Buch. Siehst du nicht, daß Ezechiel, der Prophet Gottes, sich vor der Gestalt der Herrlichkeit Gottes in Verehrung

[1] Fusion mit Ez. 1, 26.

niederwarf, und daß in demselben verschiedene Gesichter waren? Also brauchen die Christen nicht verachtet zu werden, wenn sie die Bilder Christi und seiner Heiligen verehren, indem sie ja damit nur wollen, was die Pro- S. 23.
pheten wollten, als sie ihre Verehrung vor den Bildern und (bildlichen) Gestalten machten. Niemand tue dem Ezechiel die Beschimpfung an, zu meinen, derselbe habe geglaubt, jene Gestalt, die er sah, sei die wahrhafte Wesenheit Gottes, und deshalb habe er im Angesichte derselben seine Verehrung gemacht; sonst macht er ja verschiedene Götter, oder macht sie zwar zu einem einzigen Gott, der sich aber in seinem Wesen von einem Zustand in einen anderen verwandelt. Denn Daniel sah Gott nicht in diesem Aussehen, und auch Isaias nicht; es wußte vielmehr Ezechiel wohl, daß das, was er sah, eine (bildliche) Gestalt war, wie er sie nannte. Das sei den heiligen Propheten fern, daß ihre Anschauung betreffs Gottes eine solche war wie die eben von uns angeführte.[1] Der Prophet David tanzte 2. Reg. 6. 14.
vor der Lade Gottes, als er sie ins Zelt überführte, das er für sie eingerichtet hatte, und David stellte die 1 Par. 6. 31. 32
Söhne Levis auf, daß sie vor ihr (Gott) lobpreisen und mit Musikinstrumenten singen sollten. David und die anderen Propheten bezeigten dieser Lade, wenn sie vor ihr ihre Verehrung machten, tanzten und Loblieder sangen, ihre Ehrfurcht nur, indem sie etwas Verborgenem Ehre erwiesen, wovon sie sich in ihrem Geiste vorstellten, daß diese Lade ein Bild davon sei, wie wir eingangs bemerkt haben, daß Gott nämlich zu Moses sagte, er solle sie zu einem Bestandteile des Zeltes des Zeugnisses machen ähnlich dem Vorbilde, welches er ihm auf dem Berge gezeigt hatte. Also brauchen die Christen nicht verachtet zu werden, wenn sie sich in ihrem Geiste Christus und seine Heiligen vorstellen und dann ihren Bildern Ehre bezeigen, gleichwie die Propheten dem Vorbilde in seiner den Augen sichtbaren Nachbildung Ehre erwiesen. Man soll wissen, daß Gott den Propheten nur in (bildlichen) Gestalten, nicht mit seiner wirklichen Wesenheit erschienen ist. Höre ihn, wie er zu Moses spricht: „Niemand sieht mich und Ex. 33 20
wird noch leben.“ Höre Isaias, der sagt: „Ich habe Is. 6 5.
den König der Sabaoth, den Herrn, mit meinen Augen

[1] Vgl. dens. Or. III 20 (l. c. 1308 A): *Ἀβραάμ, καὶ Μωϋσῆς καὶ Ἠσαΐας, καὶ πάντες οἱ προφῆται, εἰκόνας εἶδον Θεοῦ, καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.*

gesehen.“ Wiederum höre, wie Gott beim Propheten
Os. 12, 10. Oseas spricht: „Ich habe mit den Propheten geredet und die Gesichte vermehrt, und vor den Propheten habe ich mich ähnlich gemacht.“ Wenn also Ezechiel Gott verehrte, wie er auf dem Throne über dem Wagen in der Gestalt eines Menschen saß, so verehrte er nur eine Gestalt; die Gestalt aber war ein Bild.

Kap. XII. Widerlegung derjenigen, welche sagen, die Bilder, welche die Christen verehren, ständen zu dem, wovon sie ein Abbild sind, nicht in dem gleichen
S. 24. Verhältnis zu Gott wie die Gestalt (Erscheinung), die Ezechiel sah. Namen und Bilder sind, wenn sie etwas andeuten, gleichwertig, und was immer an Verächtlichmachung oder Ehrung mittels der Namen und Bilder geschieht, trifft das, was jene Bilder und Namen andeuten. — Wenn einer sagt, die Bilder, welche die Christen verehren, ständen zu dem, wovon sie ein Abbild sind, nicht in ebendemselben Verhältnisse (zu Gott) wie die Gestalten, unter welchen Gott, wie gesagt, den Propheten erschien, so soll er wissen, daß die Lade des Heiligtums des Herrn und andere Geräte des Zeltes des Zeugnisses mit dem, wovon sie Bilder und Gestalten waren, in keinem (näheren) Zusammenhange standen, daß ihnen aber doch eine Ehre erwiesen wurde, wie es keine höhere gibt, wie wir schon dargetan haben. Wenn du wissen willst, ob Gott bildliche Formen (Gestalten) gemacht hat, die (zwar mit dem, was sie darstellen) nicht in Zusammenhang stehen, bei welchen (aber doch) das, was mit ihnen getan wurde, auf das Bezug hat, wovon sie Formen und Bilder sind, so höre,
Ex. 28, 9–12. wie Gott zu Moses sprach:[1] „Und du sollst zwei Smaragdsteine nehmen, und darauf schneide die Namen der Söhne Israels ein, sechs auf den einen Stein und sechs auf den zweiten Stein nach (der Reihenfolge) ihrer Namen. Mache die Arbeit des Steinschneiders, das Eingraben der Siegel, grabe ein in die Steine die Namen der Söhne Israels, und tue die beiden Steine auf die Schulter(stücke) des Schleiers, hier ein Stein und dort ein Stein, zum Gedächtnis für die Söhne Israels! Und Aaron trage die Namen der Söhne Israels vor dem Herrn auf seinen Schultern zum Gedächtnisse ihretwegen!“ Und kurz danach sagt Gott zu Moses:
ib. v. 15–17. „Und du sollst das Überkleid des Urteils machen, ein

[1] Vgl. ibid. (1344 A) und schon Leontius bei dems. Or. I (l. c. 1274 C).

buntes Werk entsprechend dem Schleier, viereckig, doppelt, und (darauf) vier Reihen von Steinen legen, und die Steine einer jeden Reihe mit ihren Namen benennen.“ Dann sagt er: „Und es sollen die Steine ib. v. 21.
entsprechend den Namen der Söhne Israels (der Zahl nach) zwölf sein, wie es ihre Namen für ihre zwölf Stämme sind.“ Darauf sagt er: „Aaron aber soll die ib. v. 29.
Namen der Söhne Israels tragen auf dem Überkleid des Urteils auf seiner Brust, wenn er in das Heiligtum eintritt vor den Herrn.“ Ein wenig danach sagt er: „Auf der Brust des Aaron, wenn er in das Heiligtum ib. v. 30.
vor den Herrn eintritt, soll Aaron die Söhne Israels S. 25.
auf seiner Brust hineintragen vor den Herrn immerdar.“ Siehst du nicht, daß der Herr, der (doch) alle Dinge weiß, bevor sie sind, in seiner Herablassung die Namen der Söhne Israels zur Erinnerung vor sich haben will, gleich als ob die Söhne Israels, wenn er auf ihre Namen sieht, vor ihm liegen und ihn anflehen würden, und er sich dann in seiner Barmherzigkeit zu ihnen herniederneigte? Diese Namen standen mit den Söhnen Israels selbst in keinem Zusammenhange. Wie aber sollen die Christen getadelt werden, daß sie das Antlitz Christi bei der (bildlichen) Übertragung seines Lebenswandels (auf Holz u. dgl.) und die Angesichte der Heiligen bei der Darstellung der von ihnen geübten Werke abbilden als ein Erinnerungszeichen, das sie antreibt, Christus Dank zu erweisen dafür, daß er um ihrer Erlösung willen Mensch geworden ist, und die Heiligen in dem nachzuahmen, was sie in der Liebe zu Gott erduldet haben? So schauen sie auf jene, wenn sie dieselben auf ihren Bildern sehen, obwohl die Bilder in keinem Zusammenhange (mit den Abgebildeten) stehen. Wenn einer sagt, mit den Namen stehe es nicht so wie mit den Bildern, so sagt er dieses nur in seiner Unkenntnis der Dinge, indem er nicht weiß, daß die geschriebenen Namen Formen und bildliche Darstellungen für Worte sind und die Worte Formen für die Gedanken und die Gedanken Formen für die Dinge, wie die Philosophen sagen. Sind die Bilder etwas anderes als ein offenes Buch, welches ein jeder versteht, mag er lesen können oder nicht? Deshalb sind sie in einer Beziehung das vorzüglichste Buch. Denn das Buch und die Bilder, beide sind eine Erinnerung an die Dinge, auf welche sie hinweisen, und die Bilder sind (sogar) bezüglich der Erinnerung noch

wirksamer als das Buch, weil sie auch derjenige verversteht, der nicht lesen kann, und weil sie ein noch tieferes Verständnis ermöglichen als ein Buch.[1] Es ist verwunderlich von der geistigen Plumpheit der Juden und der anderen, daß sie den Christen die Ehrung der Heiligenbilder übelnehmen, obwohl dieselben in keinem Zusammenhange mit den Heiligen stehen, während sie nicht daran denken, daß sie das gleiche tun, was sie den Christen zum Vorwurf machen. Übrigens soll uns einmal der Jude oder ein anderer, der den Glauben in Anspruch nimmt, über folgendes Aufschluß geben! Wenn jemand auf ein Blatt den Namen Abrahams, des Freundes Gottes, schriebe und die Namen des Isaak und des Jakob, des Moses und des David, der Propheten Gottes, und wenn dann dieses Blatt ein Feind jener heiligen Propheten nähme und darauf spuckte, es mit Füßen träte und beschmutzte aus Feindseligkeit
S. 26. gegen jene Propheten, würde derjenige, der solches tut, bei ihnen nicht des Todes schuldig sein, gleich als wenn er es jenen Propheten selbst getan hätte? Darüber ist kein Zweifel. Es ist aber bekannt, daß diese Namen mit jenen Propheten in keinem (näheren) Zusammenhange stehen. In demselben Maße würden sie es gutheißen, wenn sie einen bemerkten, der jenes Blatt nehmen, an seine Augen legen und mit Wohlgerüchen tränken würde. Da aber die Bilder vorzüglicher sind als die Schrift, wie wir dargetan haben, so sind sie dessen auch mehr wert als die Namen. Wenn also die Christen die Bilder der Heiligen nicht anbetungsweise verehren, sondern nach Weise der Ehrbezeigung, deren die Heiligen würdiger sind als alle Gläubigen, so verehren sie nur die Heiligen selber. Dies ist genügend zur Rechtfertigung der Verehrung der heiligen Bilder seitens der Christen.

Kap. XIII. Zeugnis der Propheten, daß die Bilder dem Geschriebenen gleichwertig sind, und daß das, was den Bildern und den Namen angetan wird, das trifft, wovon jene eben Namen und Bilder sind. — Wenn du wissen willst, ob Gott sagt, daß die Bilder dem Geschriebenen gleichwertig seien hinsichtlich der Erinnerung, so höre, wie er beim Propheten Isaias spricht:
Is. 49, 14—17 „Und Sion sprach: Verlassen hat mich der Herr, und der Herr hat meiner vergessen. Vergißt vielleicht das

[1] Vgl. ibid. (1268 A). — Or. II 10 (l. c. 1293 C). — De fide orthod. l. IV c. 16 (l. c. 1172 C).

Weib ihres Kindes, so daß sie sich des Sohnes ihres Leibes nicht erbarme? Wenn aber auch das Weib dessen vergäße, so will doch ich deiner nicht vergessen, spricht der Herr. Auf meiner Hand habe ich deine Mauern abgebildet, und du bist immerdar vor mir. Bald wirst du aufgebaut werden von denjenigen, welche dich zerstört haben, und die, welche dich verwüsteten, werden von dir weichen." Siehst du nicht, daß, gleichwie die auf die Steine eingegrabenen Namen der Söhne Israels den Herrn daran erinnerten, daß er sich erbarmen solle, ebenso das Bild Sions, das der Herr auf seine Hand abgebildet hatte, ihn an Sion erinnerte, auf daß er sich seiner erbarme und ihm wieder Wohlfahrt verschaffe, während er auf Sion doch nur in seinem Bilde blickte? Folglich sagen wir mit gutem Recht, daß die Christen, wenn sie die Bilder der Heiligen verehren, nur die Heiligen selbst verehren, gleichwie einer, der den auf ein Blatt geschriebenen Namen der Propheten Schimpf oder Ehre antut, lediglich den Propheten selber Schimpf bezw. Ehre antut, und daß, gleichwie der, welcher jenen Namen Schimpf zufügt, mit Recht des S. 27.
Todes schuldig ist, ebenso auch derjenige Christ, welcher die Bilder der Heiligen verunehrt, sich des geistigen Todes schuldig macht, wer ihnen aber Ehre antut, ohne Zweifel sich das ewige Leben verdient. Wenn du ferner wissen willst, ob Gott sagt, daß das Bild und das Geschriebene gleichwertig seien, und ob das, was dem Bilde und dem Geschriebenen angetan wird, das trifft, worauf es hinweist, nach jener Beziehung nämlich, die wir eingangs erwähnten, so höre, wie Gott zum Propheten Ezechiel spricht:[1] „Du, o Mensch! nimm dir Ez. 4, 1–3
einen Ziegelstein! Den sollst du vor dich hinlegen und darauf die Stadt Jerusalem zeichnen, sie umschließen, um sie Wälle bauen und Graben ziehen, Kriegsheere gegen sie herankommen lassen und Sturmböcke ringsherum aufstellen. Nimm dir eine eiserne Pfanne (und mache sie) zu einer eisernen Wand zwischen dir und der Stadt. Richte gegen sie dein Angesicht, damit sie (als ob sie) in Belagerung sei. Dieses erachte als ein Zeichen für die Söhne Israels!" Siehst du nicht, daß der Prophet die Stadt vor sich abbildete auf die Weise, welche ihm Gott gesagt hatte, und daß alles, was er an ihrem Bilde tat, sie (selber) traf, und das gleiche

[1] Vgl. Theodoret. Cyr. bei dems. Or. III (l. c. 1380 BC).

an ihr getan wurde? Dieses gilt von einem Bilde. Was
aber das Geschriebene anbelangt, so steht es in dieser
Beziehung dem Bilde gleich: was an ihm getan wird,
trifft das, worauf es hinweist, gleichwie das, was jenem
Bilde angetan wurde, das traf, wovon es ein Abbild
war. Denn es steht also geschrieben beim Propheten
Jer. 51, 59–64. Jeremias: „Das Wort, welches Gott dem Propheten
Jeremias gebot, daß er es sage dem Sarajas, dem Sohne
des Nerias, des Sohnes des Maasias, als ihn Sedecias,
der König von Juda, nach Babel mit Geschenken sandte
im vierten Jahre seiner Regierung. Und Jeremias schrieb
alle Prüfungen, welche über Babel kommen sollten, in
ein einziges Buch, alle diese Worte, welche gegen Babel
geschrieben sind. Und er sprach zu Sarajas: Wenn
du nach Babel kommst, so lies dieses Buch und diese
Worte vor und sprich: O Herr, du hast gegen diesen
Ort geredet, daß du ihn von Grund aus vertilgen wollest,
so daß er von niemand, sei es Mensch oder Tier, be-
wohnt sein soll, und daß er in Ewigkeit wüste sei. Und
S. 28. wenn du mit dem Lesen dieses Buches zu Ende bist,
so binde einen Stein an dasselbe und schleudere es
mitten in den Euphrat! Und du sollst sprechen: So
wird Babel versinken in den Prüfungen, welche über
es kommen, spricht der Herr." Was also an dem Buche
getan wurde, das hat Babel getroffen, ebenso, wie auch
Jerusalem getroffen hat, was der Prophet Ezechiel an
seinem Bilde getan hatte.

Kap. XIV. Derjenige, welcher das Bild eines Heiligen verehrt, veranlaßt ihn, daß er für ihn zu Gott bittet. Die Heiligen sind Mittler zwischen Gott und den Menschen, welche ihn mit den Menschen versöhnen in ihrem Leben und nach ihrem Tode. — Dies wird so bewiesen: Wenn die Christen die Bilder der Heiligen verehren, indem sie dabei die Absicht haben, den Heiligen Ehre zu erweisen, so trifft die Verehrung ihrer Ehrbezeigung lediglich die Heiligen selbst, und wer die Heiligen ehrt, der verdient sich von seiten des göttlichen Herrn ('ilâh) der Heiligen ohne Zweifel den größten Lohn, und die Heiligen werden seine Sachwalter am Throne[1] Gottes, die seine Gebete aufnehmen, bekräftigen und die Erfüllung derselben von ihrem Herrn erflehen. Denn Gott hat in seiner Güte die Heiligen zu Mittlern zwischen sich und seinen Dienern gemacht,

[1] Wörtlich: „an den Toren Gottes".

um die Heiligen zu ehren und die anderen damit zu trösten, daß sie bei ihm die Glückseligkeit jener genießen werden. Gott zürnte aber auch schon seinen Dienern und entzog ihnen sein Wohlgefallen, so daß die Heiligen dann ihn anflehten. Zeugnisse dafür gibt es viele. Wer weiß nicht, daß Gott den Israeliten
zürnte, als sie das Kalb anbeteten, und daß er sie ver- Ex. 32, 10–14.
tilgen wollte, daß aber Moses zu ihm flehte, bis er ihn von seinem Zorne abbrachte und ihn mit denselben versöhnte, und daß Gott zu ihm sprach: Ich habe mich nur durch dich mit ihnen versöhnt? Wer weiß nicht,
daß Gott dem Abraham die Sache mit Sodoma berich- Gen. 18, 20–22
tete, um ihm zu verstehen zu geben, daß er bei ihm für ihre Bewohner Fürbitte einlegen solle, und die Huld (Gottes) durch Abraham über sie komme? Hat dem
Propheten Elias Gott nicht die Macht gegeben, den 3. Reg 17, 1.
Himmel zu schließen und zu öffnen, gleich als ob er (Gott) für ihn von der Regierung desselben zurückgetreten wäre und ihn damit betraut hätte? Er hat seinem heiligen Propheten sein Wort nicht abgeschlagen, sondern seine beharrliche Bitte erfüllt. Die Leute pflegten
auch nicht ihn — gepriesen sei seine Herrlichkeit! — S. 29.
anzuflehen, sondern seinen Propheten. Seine Ehrung ging über alle Erwartungen hinaus. Er hielt mit seiner Barmherzigkeit gegen seine Diener zurück, bis seine Freunde (durch Erflehung) von ihm sie wieder für dieselben erscheinen ließen, gleich als ob denjenigen, welche ihn lieben, die gleiche Ehre gebührte wie ihm, und noch mehr. Und nicht bloß zu ihren Lebzeiten macht er es so mit seinen Freunden,[1] sondern auch nach ihrem Tode, indem er ihnen die Ehre seitens der Menschen dauernd beläßt, so daß sich die Menschen an ihn durch ihre Vermittlung wenden. Wie oft wird in seinen Schriften berichtet, daß er wegen Abraham, Isaak und Jakob nach ihrem Tode Gutes erwiesen habe! Wie oft wurde nach ihren Lebzeiten ihre Fürbitte bei Gott erfleht! Wie oft errettete er Davids wegen die heiige Stadt nach seinem Tode! Dies ist denjenigen bekannt, welche die Schrift lesen. Folglich haben die Christen den größten Nutzen, wenn sie die Bilder der Heiligen verehren, da diese Verehrung die Heiligen selbst trifft. Ja bei meinem Leben! — keiner geht zu einem Bilde

[1] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 21 (l. c. 1252 D): *Προσκυνῶ . . . εἰκόνι . . . τῶν ἁγίων, ὡς φίλων Θεοῦ.* — Or. II 15 (l. c. 1301 A). — De fide orthod. l. IV. c. 15 (l. c. 1164).

eines Heiligen und macht vor ihm seine Verehrung, ohne den Heiligen, dessen Bild es ist, zum (Fürbitt-) Gebet für ihn zu bewegen. Der Verehrer braucht sich keine Sorgen zu machen, daß er sich mit vielen Worten abplage; der Heilige weiß, — bei meinem Leben! — was demselben Gutes zu erweisen sei. Dieses ist eine große Wohltat, welche der Verehrer voll und ganz erhält, und wer möchte sie nicht wünschen? Nachdem wir Gott schon erwähnt haben, wollen wir nicht mehr das Gleichnis von den irdischen Königen anführen, wie sehr nämlich einer, der die Freunde und Diener und Minister eines Königs und die Vornehmen bei ihm ehrt, dieselben dazu bringt, daß sie für ihn im Hause des Königs Sachwalter sind, indem sie ihm vom Könige die Erfüllung seiner Anliegen erwirken, sowohl dann, wenn ihm (selbst) der König unerreichbar ist, als auch dann, wenn er bei ihm in Audienz ist.[1]

Kap. XV. Den Gesetzestafeln gebührt die höchste Ehre wegen der Schrift, welche der Herr auf ihnen angebracht hat. Sie sind nur ein (Vor-)Bild der Menschwerdung des Wortes Gottes. — Wie aber magst du das große, berühmte Bild der beiden Gesetzestafeln vergessen, die in der Lade des Herrn niedergelegt waren, und auf welchen mit dem Finger des Herrn die zehn Worte abgebildet[2] waren, welche Gott zu den Israeliten gesprochen hat? Sind diese denn etwas anderes als ein Bild des substantiellen Wortes Gottes, das aus dem Heiligen Geiste und der Jungfrau Maria am Ende der Zeit Fleisch geworden ist? Das substantielle Wort Gottes gleicht den zehn Worten. Denn das Wort Gottes ist vollkommen und persönlich, und die Zahl Zehn ist die vollkommenste unter allen Zahlen, weil die Zahlen mit eins beginnen und dann fortlaufen, bis sie das Zehn erreichen. Dann kehren sie wieder zurück zum Eins und wiederholen sich immer in derselben Weise wie im Kreise. Der Finger Gottes ist, wie bekannt, der Heilige Geist, wie Christus, unser Herr im Evangelium
Lc. 11, 20. sagt: „Siehe, ich treibe die Teufel durch den Finger Gottes aus.“ Dies erklärt der andere Evangelist, indem
Mt. 12, 28. er an dieser Stelle das Wort Christi so berichtet: „Siehe,

[1] Dasselbe bei Ioann. Dam. Or. III 33 (l. c. 1352 CD): *Προσκυνοῦμεν οὖν αὐτοῖς κ. τ. λ.*

[2] Auch Ioann. Dam. rechnet das geschriebene Wort, insonderheit die Niederschrift des Dekaloges, zu den bildlichen Darstellungen: Or. I 13 (l. c. 1241 D).

ich treibe durch den Geist Gottes die Teufel aus.“ Die Lade des Herrn ist Maria,[1] in welcher das Wort Gottes in seiner Menschwerdung gewohnt hat, welche der göttlichen Natur teilhaftig wurde, und welche die Sünde nicht verderbt[2] hat, gleichwie die Lade aus unverdorbenem Holze und innen und außen mit Gold bedeckt war. Doch ist dies nicht der Platz, an welchem es notwendig für uns wäre, die Bedeutung dieser Bilder (Typen) zu erörtern und die Beziehung zu ihren Vorbildern darzutun, worüber du ja gut unterrichtet bist. Die Juden aber meinen infolge ihrer Stumpfsinnigkeit, daß das, was wir von diesen Zeichen erwähnt haben, Gefasel sei, und wissen nicht, — wehe ihnen! — daß jene Dinge ohne Zweifel Bedeutung und Sinn haben, wenn einmal von ihnen bewiesen ist, daß es Bilder von etwas anderem sind, wie ja Gott zu Moses gesagt
hat: „Mache jegliches Ding nach der Gestalt des Vor- Ex. 25. 40.
bildes, welches ich dir auf dem Berge gezeigt habe.“ Es gibt aber zu keinem höheren Sinne eine Beziehung als zum Wandel Christi, welcher bei ihnen (den Juden) und bei uns das Endziel der Hoffnung ist, auf den jede Prophezie in ihrer Erklärung hinzielt und nach allen Beziehungen hinweist. Weil es sich aber so verhält, wie wir schon sagten, daß nämlich die auf den beiden Tafeln abgebildeten Worte nur ein Abbild für die Menschwerdung des Messias, des ewigen Wortes Gottes, sind, deswegen warfen sich die Propheten vor der Lade in Verehrung nieder, und machten die Leviten vor ihr
ihre Verehrung, und kam über sie die Wolke der Herr- S. [illegible].
lichkeit des Herrn herab. Deshalb sprach David: „Er- Ps. 131. 8.
hebe dich, o Herr, zu deiner Ruhe, du und die Lade deines Heiligtums.“ Meinst du aber, Jude, für die Lade, die aus Holz war, hätte es ein Erheben gegeben, wenn sie sich hätte auf Befehl erheben sollen? Nein, sondern dies ist ein Hinweis auf das Wort des Engels zu Joseph
in Bethlehem: „Erhebe dich und nimm das Kind und Mt. 2. 13.
seine Mutter und fliehe nach Ägypten! Denn Herodes wird es zu töten suchen.“ Und da erhob sich das Wort Gottes, das Mensch geworden war, dieses und die Lade seiner Heiligkeit, welche Maria ist, und floh vor den bösen Anschlägen der Juden, (die) gegen das-

[1] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 12 (l. c. C): *εἰκὼν λέγεται ἡ τῶν ἐσομένων αἰνιγματωδῶς σκιαγραφοῦσα τὰ μέλλοντα ὡς ἡ κιβωτὸς τὴν ἁγίαν Παρθένον καὶ Θεοτόκον* . . .

[2] Wörtlich: „in Unordnung gebracht“.

selbe (gerichtet waren) und vor ihrer Gier nach seinem Tode nach Ägypten, seiner Ruhe. David hat auch Bethlehem erwähnt an dieser Stelle, wenn er sagt:
Ps. 131, 6. „Wir haben es (das Wort Gottes) gehört in Ephrata."
Is. 19, 1. Und dasselbe sagt der Prophet Isaias: „Der Herr besteigt eine leichte Wolke und zieht in Ägypten ein." Wenn du bezweifelst, ob diese unbeseelten Bilder lebende Dinge sind, wie sollen wir es dann mit Josue, dem Sohne Nuns, machen? Er nahm doch einen großen Stein und stellte ihn unter die Terebinthe vor dem Herrn und sprach zu den Israeliten: „Dieser (Stein) soll euch zum Zeugnis sein, weil er alles hörte, was euch heute vom Herrn gesagt wurde, und er soll euch zum Zeugnis sein am Ende der Tage, wenn ihr gegen den Herrn, euern Gott, lüget." Meinst du aber, Jude, der Stein habe die Worte des Herrn (wirklich) gehört und habe für Gott am Ende der Tage gegen die Israeliten Zeugnis abgelegt? Das wäre reinster Wahn, wenn er nicht ein Bild gewesen wäre, unter welchem ein anderer gemeint war, der lebendig ist, hört und Zeugnis ablegt. Folglich verhält sich die Sache so, wie wir von den Worten sagten, die auf den beiden Tafeln abgebildet waren; der Stein ist nämlich ein Bild für die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes. Ist denn die Schrift etwas anderes als das Bild des gehörten Wortes? Dieses aber ist wieder ein Bild von dem vernünftigen substantiellen Worte, wie wir eingangs gesagt haben.[1] Vom Juden ist es nicht zu verwundern, wenn er diese Dinge nicht versteht; denn er ist hartnäckig, stumpfsinnig, wie schon die Propheten über ihn bezeugten, und die Blindheit sitzt fest in seinem Herzen, wie Mâr
(Röm. 11, 8. Paulus sagt: „Bis zum heutigen Tage nimmt, wenn ich das alte Gesetz lese, Stumpfsinnigkeit ihr Herz ein." Zu verwundern hat man sich aber über die wahnsinnigen Christen, die sich davon enthalten, dem Bilde Christi und den Bildern der Heiligen Verehrung zu erweisen. Sie zweifeln nicht, daß es sich mit jenen Bildern, deren
S. 32. Existenz wir aus dem Alten Testamente nachgewiesen haben, so verhält, wie wir es erklärt haben, und sie sehen, daß den Bildern im Alten Bunde das Äußerste an Ehrenerweisung zugekommen ist, und doch scheuen sie davor zurück, die heiligen Bilder zu ehren.

Kap. XVI. Gott entfaltete den ersten Menschen

[1] S. Kap. XII.

wegen ihrer Hartköpfigkeit seine Geheimnisse nur in Wundern, welche ihre Augen sahen; die Christen bedürfen dergleichen nicht, obwohl Gott immer noch bei den Fremden und bei den einfältigen Christen Wunder offenbart in Sachen der Geheimnisse des Christentums, und um die feste Beziehung der Bilder zu dem, wovon sie Bilder sind, darzutun. — Wenn jene Christen sagen, die Ehre der (Gesetzes-)Tafeln, die ihnen von seiten Gottes teilhaftig wurde, habe sich allerdings gezeigt, als die Wolke seiner Herrlichkeit auf sie herabkam, wie es im Buche der Könige geschrieben steht, was aber 3. Reg. 8. 10
die Bilder anlange, die in den Kirchen sind, so sähen wir davon nichts für sie, dann erwidern wir ihnen: Bei der Hartköpfigkeit der ersten Menschen hätte es keine Hochschätzung der Geheimnisse Gottes in ihren Augen gegeben, wenn sie nicht mit ihren Augen die große Erhabenheit derselben gesehen hätten. Deshalb wurde auch das erste Opfer im Zelte des Zeugnisses Lev. 9. 24.
dargebracht, während Feuer auf dasselbe herabkam, und ebenso auf das Opfer, welches im Tempel Jerusalems 2. Par. 7. 1.
dargebracht wurde, als Salomon ihn gebaut hatte. Wir Christen aber, denen es gegeben ist, im Heiligen Geiste zu sehen, bedürfen dessen nicht. Aus diesem Grunde gab auch unser Herr sein Fleisch und Blut seinen Jüngern im Saale zu Jerusalem nur, indem er ihnen Brot und Wein reichte und zu ihnen sagte: Dies ist mein Leib und mein Blut. Ihr Verstand erfaßte sicher sein Wort, ohne daß sie eine (göttliche) Majestät in dem, was er ihnen darreichte, augenscheinlich sahen. Dies ist aber bei den Christen immer der Fall, daß sie, wenn sie ihr Opfer darbringen, die sichere Überzeugung haben, daß es der Leib und das Blut Christi ist, ohne daß sie nach der Konsekration etwas anderes sehen als etwas gleich dem, was sie herbeigebracht, bevor die Konsekration stattfand. Ebenso ist es mit ihren übrigen Geheimnissen, und notwendig sind jene heiligen Bilder ihren anderen Dingen gleichwertig, so daß sie ebenso verehrt werden wie jene, auch wenn an ihnen nichts von Furchtbarkeit und Erhabenheit sichtbar erscheint, obwohl übrigens Gott um der Fremden willen oder wegen der Stumpfsinnigkeit einfältiger S. 33
Christen in religiösen Dingen die Erhabenheit der Geheimnisse des Christentums offenkundig macht, wie wir ja alle Tage von Ereignissen hören, an welchen der Verstand nicht zweifelt, da er aufs beste sich mit ihnen

zurechtfindet, und wie Mâr Athanasius oben[1] gesagt hat, Gott offenbare sich in den Gebeinen und Bildern der Heiligen. Wir selbst haben Behältnisse mit Öl gesehen, welches aus ihren Gebeinen hervorquoll und Krankheiten heilte, die über die menschliche Arzneikunst hinausgingen. Auch haben sehr viele Leute gesehen, wie Teufel vor ihren Gräbern gequält und mit Heftigkeit ausgetrieben wurden. Auch in unserer gegenwärtigen Zeit lebte ein Zeuge aus den Fremden, ein berühmter (Mann) vom höchsten Adel, dessen Geschichte allen bekannt ist — Christus möge sich unser durch sein Gebet erinnern! Er hieß Mâr Antonius und pflegte allen, die ihm begegneten, zu erzählen, daß er an die christliche Lehre nur infolge eines Wunders glaube, das er an einem Kreuze gesehen habe, welches dem Martyrer Mâr Theodorus gehört hatte, und welches die Juden einst in ihre Stadt Tiberias brachten, indem sie Christus gekreuzigt abbildeten, um ihm Schmach anzutun. Einer von ihnen durchbohrte jenes Bild mit einer Lanze, da floß aus ihm Blut und Wasser heraus. Danach näherte sich ein Blinder, der gerade zugegen war, und in dessen Herz der Heilige Geist wegen seiner guten Gesinnung den Glauben eingeflößt hatte, und sprach zu ihnen: Leget meine Hand an die Stelle des Lanzenstiches, damit auch ich beim Lanzenspiel euer Genosse bin! Als sie seine Hand dorthin gelegt hatten, streifte er Blut und Wasser ab und bestrich damit seine Augen, und da öffneten sie sich. Dann nahm er, soviel er konnte, von dieser Gnadengabe und übertrug sie an verschiedene Orte. Und siehe da: es gibt Klöster und Tempel an jenen Orten wegen jenes Heiltums,[2] in denen offen Wunder geschehen, wie wir von vielen Fremden und Christen hören. Eines dieser Klöster ist in der Gegend von Haleb und heißt Kloster des heiligen Chanânijâ,[3] (so benannt) nach dem Namen, welchen jener gläubig gewordene Jude führte, der das Heiligtum brachte. Die Geschichte von diesem Bilde, die wir erzählt haben, ist in allen Kirchen der Christen verbreitet und bekannt.[4] Niemand soll sich also verwundern,

[1] S. Kap. VII und VIII.

[2] baraka „Segen".

[3] Ein Kloster dieses Namens in der Nähe der Stadt Mardin wird in einer handschriftlichen Notiz aus dem Jahre 1234 erwähnt: Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum (p. 43); ebenso für das Jahr 1512 (p. 206).

[4] Wie die anderen Bilderapologeten beruft sich auch Abû Qurra

wenn wir sagen, daß den Bildern Ehre gebührt. Denn es ist uns, als ob wir Christus und die Heiligen sähen in ihren Bildern,[1] die wir anschauen, da wir (ja) Mâr s. 34.
Paulus sagen hören, die Bilder seien jene selbst, wie 1. Cor. 10. 4.
er betreffs des Felsens sagt, aus dem für die Israeliten Wasser floß, er sei Christus, während man doch wohl weiß, daß jener Fels nicht Christus selbst, daß er (vielmehr) ein Bild für Christus ist. Ebenso sagt auch der Evangelist betreffs Christi, daß geschrieben steht, es Io. 19. 36.
solle von ihm kein Gebein zerbrochen werden. Dies ist aber nur über das Lamm geschrieben, welches die Israeliten in Ägypten ohne Makel opferten, und das ein (Vor-)Bild Christi war. Dies genügt als Beweis aus dem Alten und Neuen Testament für die Verehrung, welche den Bildern der Heiligen in Weise der Ehrfurchts- und Ehrbezeigung gebührt. Wer von den Christen davon nicht überzeugt wird, verdient, für die Stumpfsinnigkeit seines Geistes ein Jude zu sein.

Kap. XVII. Tadel des Juden, weil er haben will, daß niemand außer Gott verehrt werde. Wenn er die Steine verehrt, muß er auch die vier Flüsse verehren, die aus dem Paradies flossen, und muß seine Verehrung in der Richtung nach (dem Aufgang) der Sonne machen. — Du aber, Jude, der du meinst, man dürfe nur Gott verehren, indem du dich auf das Wort Gottes an dich steifst, dessen Sinn du nicht verstehst und ewig nicht verstehen wirst, solange du ein Jude bist — was machst du mit dem Propheten David, der dir befiehlt, den Schemel der Füße des Herrn zu verehren? Nach Ps. 109. 1.
deiner Auffassung ist er die Erde, weil du den geistigen Sinn der Schrift nicht verstehst, wie der Herr beim Propheten Isaias sagt: „Der Himmel ist mein Thron Is. 66. 1.
und die Erde der Schemel meiner Füße." Du mußt also die Erde selbst verehren mit Rücksicht auf dieses Wort, und während du die Christen bei ihrer Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen verhöhnst, betrifft man dich beim Verehren jeglichen Staubes im Kehricht,

zur Bekräftigung seiner Erörterung auf allgemein bekannte und zeitgenössische Mirakel an Bildern. Das hier Erzählte habe ich bei anderen Schriftstellern nicht gefunden. Eine dieser ähnliche Erzählung von Wundern mit einem von Juden durchstochenen Christusbild in Beirut mit verschiedenen Rezensionen steht unter den zweifelhaften Schriften des hl. Athanasius (Migne 28, 797—821). Vgl. eine andere aus dem Leben des Anastasius Sinaita bei Ioann. Dam. Or. III (Migne 94, 1393 A).

[1] Weiter ausgeführt ebendort (l. c. D sq.).

und wenn du dich ferner jenem Steine[1] näherst, der in der heiligen Stadt ist, sofern du zu ihm hinzugelassen würdest[2] — wer es liest, möge es verstehen! — so (trifft man dich) beim Küssen und Berühren desselben. Wenn du mit der Ehrenbezeigung gegen den Stein so weit gehst, dann mußt du ihn auch verehren, da es dir
S. 35 als bewiesen gilt, daß die Verehrung eine Art Ehrenbezeigung ist. Gib mir aber Aufschluß! Was ist es, das dich diesem Steine gegenüber zu so etwas nötigt? Ich weiß, daß du mir erwidern wirst: Weil er aus dem Paradiese gekommen ist, deshalb beeifere ich mich in der Ehrenbezeigung gegen ihn. Wenn du sagst, er sei

[1] Offenbar handelt es sich bei dem in Rede stehenden Stein um den sogenannten Eben šatjâ (אֶבֶן שְׁתִיָּה), für dessen abergläubische Verehrung seitens der Juden Abû Qurra hiermit ein interessantes Traditionszeugnis liefert. Von der Verehrung dieses Steines auf dem Platze des ehemaligen Tempels weiß schon die Pilgerin von Bordeaux im Jahre 333 zu erzählen (Itinerarium a Bordigala Hierosolyma usque. Génève 1879. p. 11): Sunt ibi et statue due Hadriani, et est non longe de statuis lapis pertusus, ad quem veniunt Iudaei singulis annis, et ungunt eum, et lamentant se cum gemitu et vestimenta sua scindunt, et sic recedunt. Der tatsächliche Grund für die mit Klage und Trauer verbundene Verehrung jenes Steines lag darin, daß er als ein Überrest des Tempels galt (vgl. die jetzige Klagemauer). Von ihm spricht auch der Mischnatraktat Joma c. 5. v. 2 (herausgegeben von L. Strack, Schriften des Institutum Iudaicum Nr. 3. Berlin 1888, S. 21): „Dort war ein Stein seit den Tagen der ersten Propheten, und der Stein war genannt Stein der Gründung. Er war drei Finger hoch über der Erde, und auf ihn stellte (der Hohepriester) das Rauchfaß." Die Rabbinen erklären, der Stein habe seinen Namen „Stein der Gründung" davon, weil Gott denselben in der Mitte der Welt oder im Zentrum der Erde niedergelegt habe. Nach anderen habe Gott aus ihm wie gewissermaßen aus der ersten Materie alles übrige erschaffen; wieder nach anderen habe der Schöpfer mit ihm die Öffnung des großen Abgrundes in der Urzeit verstopft. Diese rabbinischen Erklärungen über den Ursprung des Steines hat Abû Qurra im Auge, wenn er die Juden ihre Verehrung mit dem Hinweis auf dessen Herkunft aus dem Paradiese rechtfertigen läßt. Die Ehrfurcht vor jenem Steine, eigentlich Felsen, ging auch auf die Muhammedaner über, welche jedoch den Grund derselben in die Annahme legen, daß er in der Luft hange, dazu veranlaßt durch die Tatsache, daß sich unter ihm eine Zisterne oder Höhle befindet, durch welche das Blut der Opfertiere vom Brandopferaltare, der an dieser Stelle stand, abfloß. Heute wölbt sich über ihm der „Felsentempel" (kubbet es-ṣaḥra) oder die Omar-Moschee (s. Konrad Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit. Berlin 1896, S. 242 f. Peter Thompsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Leipzig 1909, S. 19).

[2] Also war es den Juden damals von seiten der Moslims verhindert oder doch erschwert, dem Eben šatjâ sich zu nahen.

aus dem Paradiese gekommen, so gibt es dafür keinen Beweis; es geschieht von seiten deiner Propheten desselben in keiner Weise Erwähnung. Aber wenn du doch diesem Steine alle diese Ehre zuerkennst, weil er, wie du vorgibst, aus dem Paradiese komme, so kehren wir deine Ansicht gegen dich selber: Ehre und verehre folglich auch den Euphrat und den Tigris und die beiden anderen Flüsse, von welchen die Schrift berichtet, daß sie aus dem Paradiese geflossen sind. Auch muß im Hinblick auf dieses Schriftwort deine Verehrung nur in der Richtung nach Osten geschehen, denn das Paradies ist im Osten, wie die Thora sagt: „Gott pflanzte einen Garten in Eden im Osten.“ Warum Gen. 2, 8.
machst du es also, Jude, mit dem Steine so, wie wir angeführt haben — sofern du dies überhaupt kannst —, verehrst aber diese Flüsse nicht und machst deine Verehrung nicht in der Richtung nach Osten? Dies ist von dir nicht recht, vielmehr ist es eine Blindheit, die dein Herz einnimmt, und welche dir nicht erlaubt, für ein jegliches Ding ein Beispiel aufzustellen, welches diesem ähnlich ist.

Kap. XVIII. Darlegung des Grundes, dessentwegen Gott die Verehrung der Bilder verpönt und öffentlich ausgesprochen hat: Du sollst sie nicht verehren noch etwas Ähnliches davon. — Vielleicht sagt einer von den Christen: Warum hat dann aber Gott diese Verehrung im Alten Bunde verpönt und öffentlich sein Wort kundgetan: „Du sollst dir keine bildliche Darstellung machen und sie nicht verehren noch anbeten“? Wir erwidern ihm:[1] Die Israeliten waren zum Götzendienste geneigt, und wenn ihnen Gott offen die Erlaubnis zur Verehrung der Bilder gegeben hätte, so hätten sie das Wort Gottes als Vorwand genommen und sich zügellos dem Götzendienste ergeben. Gott hat aber mit ihnen nur getan, wie es ein weiser Vater mit einem Sohne macht, der schwachen Geistes und töricht ist, und von dem er weiß, daß er seine Brüder und Hausgenossen schlagen würde, wenn ihm ein Schwert zur Verfügung stünde: Der König möchte zwar haben, daß seinem Sohne erlaubt würde, ein Schwert zu führen, um damit gegen

[1] Die prophylaktische Tendenz dieses Verbots betonen einmütig die Bilderapologeten, um den Vorhalt der Bilderfeinde zu entkräften; vgl. Ioann. Dam. Or. I 7. 8 (Migne 94, 123[illegible]). Or. II 8. 9 (l. c. 1289 sq.). — Severian. Gabal. bei demselben (l. c. 1276 B sq.).

seine Feinde zu kämpfen, aber er weiß, daß er mit dem Schwerte, wenn es ihm in die Hand fiele, die Hausgenossen schlagen würde, und so verbietet er ihm ganz und gar, ein Schwert in die Hand zu nehmen. Ebenso machte es Gott, weil er wohl wußte, daß die Israeliten nicht fähig waren, in ihrer Verehrung der Bilder einen Unterschied zu machen, und um so dieselben in rechter Weise statt in gegenteiliger Weise zu üben, so verbot er ihnen die Verehrung jeden Bildes und legte in den heiligen Büchern diese Verehrung als etwas Verwerfliches fest, bis die Christen kamen, denen durch den Heiligen Geist Einsicht und scharfer Verstand verliehen wurde, so daß sie in ihn eindringen, ihn verstehen und ihm dienen, wie der Engel zum
Dan. 12, 4 Propheten Daniel sagte: „Du, o Daniel, verhülle das Wort und versiegle das Buch bis zum Ende der Zeit, bis viele verstehen lernen, und das Wissen sich mehrt." Dies ist der Grund, warum Gott den Israeliten die Verehrung aller Bilder verboten hat (wenigstens) nach dem äußeren Scheine seiner Worte, die er in absolutem Sinne nur von denjenigen aufgefaßt wissen wollte, welche kein Verständnis besitzen. Dieses wußten die Apostel und duldeten betreffs der Bilder, daß sie in den Kirchen der Christen in Übung kamen und geehrt und verehrt wurden, indem sie erkannten, daß bei den Christen nicht zu befürchten sei, was bei den Israeliten befürchtet wurde. Ebenso machte es Gott mit den Israeliten betreffs der Speisen: er verbot und untersagte ihnen viele und belegte sie bei ihnen mit der Bezeichnung „Unreines", um ihnen mit dieser Bezeichnung Widerwillen einzuflößen, so daß sie dieselben mieden. Denn ihre (Eß-)Gier war bei ihnen übermäßig, und wie die Hunde beherrschten sie sich nicht, um sich von den Begierden zurückzuhalten, wie sie Gott beim Propheten
Is. 56, 11. Isaias nennt: „Sie sind Hunde, schamlos in ihren Herzen, und kennen kein Satthaben, sie sind böse und haben kein Verständnis, alle folgen ihren eigenen Wegen." Siehst du nicht, daß Gott die Bezeichnung „Unreinigkeit" solchem, was er erschaffen hatte, beilegte, indem er in seiner Weisheit es so einrichtete, wie es für die Israeliten anbetrachts ihrer Stumpfsinnigkeit am besten war, und offen das als unrein verschrie, was er ihnen verbieten wollte? Es ist bekannt, daß es unter dem, was Gott erschuf, nichts Unreines gibt, wie
Gen. 1, 31. es in der Thora heißt: „Gott sah alles, was er erschaffen

hatte, und da war es sehr gut." Das Gute ist nicht S. 37.
unrein, wie Mâr Paulus sagt: „Alles, was Gott erschaffen 1. Tim. 4. 4.
hat, ist gut, und nichts ist verboten, wenn es der Mensch
mit Dank und Lob annimmt." Gleichwie aber Gott
diese Dinge der Israeliten wegen untersagte und sie
offen für unrein erklärte und in seinen Büchern ihre
Reinheit und Erlaubtheit verborgen hielt, damit es zur
rechten Zeit verstanden würde, ebenso verpönte er bei
jenen offen die Verehrung der Bilder und verdeckte
ihre Berechtigung in seinen geoffenbarten Büchern, wie
wir dargetan haben, damit (erst) die Christen dieselbe
erkannten, denen der Heilige Geist gegeben ist, welcher
jenen nicht gegeben war, gemäß dem Worte unseres
Herrn im Evangelium: „Wer an mich glaubt, aus dessen Jo. 7. 38.
Schoße wird, wie die Schrift sagt, ein Strom lebendigen
Wassers hervorgehen." Damit meinte er den Geist,
den diejenigen sich erwerben würden, die an ihn
glauben. Denn der Geist war noch nicht gegeben, weil
Jesus noch nicht verherrlicht war. Ferner hat Gott
der Verehrung und dem Kulte seitens der Israeliten
eine Umzäunung gegeben und offen ihnen nicht zuge-
standen, dieselbe zu überschreiten, gemäß seinem Worte:
„Den Herrn, deinen Gott, sollst du verehren und ihm Deut. 6. 13.
allein (durch Anbetung) dienen." Auch hat Gott ihnen
einen Sohn und einen Geist verheimlicht, von denen
ein jeder vollkommen Gott gleich ihm und von seinem
Wesen ist, die ebenso Verehrung wie er verdienen,
damit dies für sie nicht etwa ein Vorwand sei, (mehrere)
Götter neben Gott anzunehmen, da sie (ohnehin) zum
Kulte und Verehrung verschiedener Götter gern ge-
neigt waren. Er verbarg die Kenntnis davon in allen
seinen Büchern, auf daß sie zur rechten Zeit offenbar
würde. Den Christen aber hat er mit lauter Stimme
verkündet, daß Gott (Allah) einen Sohn und einen Geist
hat, von denen jeder Gott ('ilâh) gleich Gott (Allah)
und von seinem Wesen ist. Sie beten den Sohn und
den Geist mitsamt Gott (Allah) an und beten nicht
verschiedene Götter an, sondern sagen: Gott (Allah)
und sein Sohn und sein Geist sind nur ein Gott ('ilâh).
Denn ihr Verstand hat Scharfsinn genug, um dies zu
verstehen, da ihnen der Heilige Geist eingegossen ist
durch das Kreuz Christi, der in seiner Herrlichkeit
ist, wie wir (oben) sagten. Folglich ist es Gott nicht
versagt, den Israeliten offen die Verehrung jeglichen
Bildes zu verbieten aus dem angeführten Grunde.

Seinen Aposteln aber hat er eingegeben, den Christen
dieselbe zu erlauben, bei denen ja nicht das nämliche
zu befürchten war wie bei den Juden. Wen habt ihr
je von den Christen gesehen, der ein Bild anbetete?
5 38. Gott bewahre! Die Israeliten aber beteten die eherne
Schlange an, die ihnen Moses in der Wüste gemacht
hatte, und opferten ihr Weihrauch, bis der König
4 Reg. 18, 4. Ezechias sie vernichtete, wie es im Buche der Könige
heißt. Moses und die, welche nach ihm lebten, beließen
sie zur Erinnerung, damit Gott durch sie gepriesen
würde. Denn infolge des auf sie (gerichteten) Blickes
Num. 21, 9. hatte er die Israeliten in der Wüste vom tödlichen Biß
der Schlangen errettet. Die Israeliten unterließen es
jedoch, Gott durch dieselbe zu preisen, und beteten in
ihrer Verkehrtheit diese an, obwohl ihnen strenge verboten war, irgendwelches Bildnis oder Bild als einen Gegenstand der Anbetung zu verehren. Wieviel ärger wäre es bei einem Zugeständnisse gewesen, wenn ihnen hierin ein solches gemacht worden wäre! Dies ist nur weniges aus dem vielen in den heiligen Büchern, was beweist, daß Gott diese Art von Geboten gab nur nach Maßgabe dessen, wozu sie damals fähig waren, nicht in Gemäßheit seines tatsächlichen Willens, wie er zu ihren (Schrift-)Gelehrten sagte bezüglich der erlaubten Entlassung des Weibes, die ihnen von Moses zugestanden
Mr. 10, 5–9. war. Moses hat sie ihnen bloß ihrer Herzenshärte wegen erlaubt, von Anfang an aber ist es nicht so gewesen, vielmehr hat Gott Mann und Weib gemacht. Auch sprach er: „Der Mann verläßt seinen Vater und seine Mutter und hängt seinem Weibe an, und beide werden ein Fleisch sein", und: „Was Gott ehelich verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen."

Kap. XIX. Die Richtigkeit dieses Grundes wird nochmals dargetan aus der Schrift und hierfür ähnlichen aus der Vernunft genommenen Dingen. — Ein Anzeichen dafür, daß sich die Sache so verhält, wie wir erwähnten, besteht darin, daß Gott diese Gebote den Israeliten nicht so vorgeschrieben hat, wie er selber wollte, sondern so, wie es ihrer Fähigkeit entsprach. Beim Pro-
Ez. 20, 25. pheten Ezechiel (steht) sein Wort: „Ich habe ihnen nicht gute und nicht wahre Gebote gegeben, wodurch
ib. v. 24. sie nicht leben", und vor dieser Stelle sagt er: „Sie kannten nicht meine Gebote und beobachteten nicht meine Gerichte, durch welche derjenige, der sie beobachtet, leben wird." Siehst du nicht, daß er betreffs

seiner Gebote sagt, sie seien nicht gut, und betreffs seiner Gerichte, daß man durch sie nicht leben werde, und (doch auch) daß man durch sie leben werde? Gott gleicht in dem zwischen ihm und den Israeliten obwaltenden Verhältnisse einem Könige, der einen Sohn hat, welcher leidenschaftlich dem Spiele ergeben ist, S. 39.
von dem er sich nicht zurückhalten kann, nicht etwa infolge davon, weil er hierzu nicht fähig wäre, sondern infolge seiner Schlaffheit gegen seine Leidenschaft. Er spielt mit Messern, und sein Vater fürchtet von ihm, daß er sich eines Tages mit einem Messer verletze, und dasselbe ihn töte. Der Knabe läßt sich aber durchaus nicht vom Spiele abbringen, und deshalb sagt zu ihm sein Vater: Mein Sohn, spiele nicht mit dem Messer, sondern spiele mit dem Ball! Dann spiegelt er ihm das Ballspiel als etwas Schönes in seinen (des Sohnes) Augen vor und macht ihn geneigt dazu. Offenbar ist aber die Absicht des Vaters dem Sohne gegenüber nicht die, daß er Ball spiele, sondern daß er das Spiel überhaupt aufgebe und sich den Wissenschaften und der Weisheit und Dingen von Wichtigkeit und Nützlichkeit widme. Dieses Verhalten seitens des Vaters dem Sohne gegenüber ist (erscheint) unschön, wenn man die Wirklichkeit gesondert nimmt, und der Sohn wird das Spiel schon meiden, wenn einmal sein Verstand vollkommen ist. Ebenso hat es Gott mit den Israeliten gemacht. Also kommt es den Tierischen unter uns Christen, welche die Bilder der Heiligen nicht verehren, nicht zu, uns zur Anklage das Wort Gottes an die Israeliten vorzuhalten: „Du sollst keine Gestalt machen von irgend etwas im Himmel und auf der Erde und in den Gewässern, um es zu verehren und anzubeten.“ Denn mit seiner öffentlich erscheinenden Geringschätzung der Verehrung dieser Bildnisse verhält es sich ebenso wie mit seiner öffentlichen Geringschätzung der Tiere, welche er verboten hat, und mit seiner Meinung, sie seien unrein und befleckten den, der sie esse. Gleichwie er den einsichtigen Leuten in seinen Büchern klar dargetan hat, daß es nichts Unreines gebe unter allem, was er erschuf, und ihnen bewies, daß er die Bezeichnung „unrein“ auf das, was er verbot, aus einem gewissen Grunde gelegt hat und nicht, weil es (tatsächlich) unrein ist, ebenso hat er in seinen Schriften den Verständigen dargelegt, daß er es gutheiße, Bilder von so etwas zu verehren, was der Verehrung würdig ist, wie

wir schon bewiesen haben, und hat sie belehrt, daß er aus einem gewissen Grunde dies verabscheue und verbiete, aber nicht, weil es (wirklich) verabscheuungswert ist.

Wenn der Jude sagt, Gott verbiete nicht das Erlaubte und nenne das Erlaubte nicht unrein, so kehren wir seinen Satz gegen ihn und sagen: Also erlaubt er wirklich das Verbotene nicht und heißt das Verbotene nicht gut? Wie konnte er aber dann dem Noe und
Gen. 9. 3 seinen Söhnen erlauben, alles Verbotene zu essen, und wie konnte er also am Anfang gutheißen, was er (später) dir für verabscheuungswürdig erklärt und unrein gemacht hat? Wenn Gott dieses Unreine, das wir nannten,
S. 40. etwa nicht kannte, so war ja sein Wissen und sein Reden — er sei gebenedeit! — kein festes, sondern er war schwankend in seiner Kenntnis und in seinem Reden. Doch das sei ihm ferne, daß es sich so verhält! Es ist vielmehr unsere Behauptung richtig, daß er von den Tieren gering achtete, was er gering achtete, und ebenso die Verehrung von Bildnissen, nicht weil etwa nach seiner Anschauung solches der Geringachtung wert gewesen wäre, sondern gemäß dessen, was er, wie schon gesagt, mit den Israeliten vorhatte, und wegen ihres kindlichen Wissens, wie Mâr Paulus in seinem
Hebr. 5 11. 12. 14. Briefe an sie sagte: „Ihr seid schwächlich geworden bei eurem Hören; ihr solltet Lehrer sein, weil ihr an Zeit (Alter) vorgerückt seid, jetzt aber bedürft ihr, das Abc des Wortes Gottes gelehrt zu werden, und die Milch ist euch notwendig, nicht die starke Speise, denn sie ist für die Leute der Vollkommenheit, deren Sinne durch ihre Berufung geübt sind, das Gute vom Bösen zu unterscheiden." Die Israeliten waren also immer noch Kinder, nachdem sie schon lange Zeit in der Lehre standen. Wie sollte es (demnach) nicht gerecht sein, daß Gott mit ihnen nur redete, wie man mit den kleinen Kindern redet, die man herbeiruft? Und wie die Mutter, wenn sie ihr Kind von ihrer Milch entwöhnen will, die Milch mit abscheulichen Namen nennt, nicht weil sie diese Bezeichnungen verdient, sondern um das Kind dazu zu bringen, daß es sich von der Milch enthält und sie zurückweist, weil es derselben nicht mehr bedarf in dem Zustande, in welchem es sich befindet, ebenso legte Gott verabscheuende Namen auf die Verehrung der Bilder und auf die Tiere, welche er verbot, nicht weil dieselben jene Namen verdienten, sondern

weil die Israeliten in ihrem damaligen Leben ihrer nicht bedurften. Als aber die Vollendung gekommen war, erklärte unser Herr Christus in seinem heiligen Evangelium Gegenteiliges von seinem Worte, das im Gesetze steht, und sagte zu allen: „Nicht das, was in den Mund Mt. 15. 11.
eingeht, verunreinigt den Menschen", und erlaubte den Aposteln die Verehrung der Bilder, und sie machten das offenbar, was der Gesamtheit der Vorfahren rätselhaft verborgen war. — Es war uns eine Befriedigung, lange bei den Zeugnissen der Schriften und ihrer Unter- S. 41.
suchung zu verweilen, um die Berechtigung der Verehrung der Bilder der Heiligen zu erweisen, und es ist darin (gewiß) kein Schaden, daß wir kein Wort (keinen Einwand) ohne Erwähnung ließen, das ein über diesen Gegenstand Disputierender zum Gegenbeweise herbeiziehen könnte, und die Widerlegung davon brachten, damit einen Christen nicht Herzbeklemmung erfasse vor dieser so überaus nützlichen Verehrung.

Kap. XX. Widerlegung derer, die behaupten, Gott habe die Macht, so und so zu befehlen, den Menschen aber stehe es nicht zu, einem klaren Worte Gottes entgegenzuhandeln, wenn er ihnen nicht anbefiehlt, daß sie solches tun sollen. — Wir haben schon eingangs ausgesprochen, daß Gott, obwohl er öffentlich zu den Israeliten sagte, sie sollten kein Bildnis machen, doch dem Moses befahl, die beiden Cherubim und die Schlange zu machen, und daß er damit andeutete, daß jenes Verbot seinerseits nur geschah als eine leitende Richtschnur[1] seiner endgültigen Absicht. Vielleicht sagt nun einer: Gott habe die Macht, so und so zu befehlen, den Menschen aber stehe es nicht zu, etwas Gegenteiliges von dem zu tun, was Gott anbefohlen hat, falls er ihnen nicht (eigens) dieses befehle. Wir erwidern ihm: Gott hat offen befohlen, etwas anderes als ihn nicht zu verehren, aber die Propheten verehrten doch Menschen, ohne daß es ihnen Gott von Angesicht zu Angesicht anbefahl, daß sie Menschen verehren sollten. Diese verstanden den Sinn seiner Worte betreffs seines Verbotes. Und Salomon, der Sohn Davids, machte viele Bilder im Tempel, den er Gott in der heiligen Stadt erbaut hatte, nämlich Cherubim und Stiere und einen Löwen und anderes, ohne daß ihm Gott namentlich anbefohlen hatte, daß er es machen

[1] Tadbir „Leitung", bei Ioann. Dam. vielleicht *οἰκονομία*.

1. Par. 28. 11. solle. Und im Buche Paralipomenon heißt es, daß
David dem Salomon das Abbild des Tempels und der
Dinge gab, welche er dort (anzubringen ihm) namhaft
machte. Es wird aber nicht erwähnt, daß Gott solches
zu ihm (ausdrücklich) sagte, vielmehr beschrieb ihm
David jenes Abbild nur, wie es eben sein Verständnis
vermochte. Diese beiden Propheten taten also das,
was sie da taten, weil sie den Sinn des Wortes Gottes,
man solle von gar nichts ein Bildnis machen, verstanden
und wußten, daß in ihm nicht seine endgültige Absicht
1. Reg. 21. 6. ausgedrückt war. Auch aß David das Brot, das vor
dem Herrn aufgelegt war, und von dem zu essen nie-
mand die Macht hatte außer die Priester, ohne daß
8. 12. Gott ihm anbefohlen hatte, es zu essen, und die Makka-
2. Mach. c 15. bäer erlaubten den Kampf für sich (die Selbstvertei-
digung) am Sabbattage, ohne daß Gott ihnen solches
anbefahl. Niemand kann sagen, David und die Makka-
bäer hätten sich vom Gebote Gottes aus Zwang ent-
bunden und ihm entgegengehandelt. Bei meinem
Leben! Antiochus, der griechische König, folterte die
sieben Makkabäer und ihren Lehrer, den greisen Eleazar,
und ließ ihnen alle Arten von Martern antun, auf daß
sie Schweinefleisch essen sollten, aber sie weigerten
sich ihm gegenüber und starben unter seinen Martern.
Jene Heiligen aber entbanden sich vom Gebote zu dieser
Zeit und in der Beobachtung des Sabbats in der Er-
kenntnis, daß Gott solches der Allgemeinheit offen nur
als eine leitende Richtschnur anbefohlen hatte, nicht
weil es bei ihm feststehend war. Christus hat ihr Ver-
ständnis beglaubigt, indem er jene Zeit und die Beob-
Is. 58. 13. achtung des Sabbats aufhob. Der Sabbat war eine Lust
für alle Juden, wie es beim Propheten Isaias heißt, aber
Moses und Elias und Daniel haben den Sabbat statt
Ex. 24. 18. zur Lust zum Fasten genommen, und der erstere von
Deut. 9. 25. ihnen fastete zweimal vierzig Tage lang, der zweite
3. Reg. 19. 8. einmal vierzig Tage, der dritte einundzwanzig Tage.
Dan. 10. 13. Diese drei Propheten handelten dem für alle geltenden
Gesetze entgegen, ohne daß Gott ihnen dieses anbe-
fohlen hätte, indem sie den Sinn des Wortes Gottes
kannten (und nämlich wußten), daß er den Juden den
Sabbat als eine Lust gab wegen der (Eß-)Gier ihres
Bauches, damit er sie so zur Beobachtung desselben
führe, und damit sie durch Haltung desselben ihren
Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, erkannten
und niemand anbeteten außer ihn, gemäß seinem Worte

in der Thora beim Auszuge der Israeliten, das Gott
mit Moses redete, indem er zu ihm sprach: „Befiehl Ex. 31. 13.
den Söhnen Israels und sage ihnen: Sehet zu, daß ihr meine Sabbate haltet! Denn es ist ein Zeichen zwischen mir und ihnen für und für, damit sie wissen, daß ich der Herr bin, der euch heiligt.“ Und wenig nachher
sagt er: „Und die Söhne Israels sollen meine Sabbate ib. v. 16. 17.
halten, denn es ist ein Bund in Ewigkeit zwischen mir und zwischen den Söhnen Israels und ein Zeichen in Ewigkeit. Der Herr hat in sechs Tagen Himmel und Erde erschaffen und am siebten Tage geruht.“ Auch Elias hat dem Gesetze zuwider gehandelt, als er ein Schlachtopfer für Gott darbrachte anderswo als im
Tempel zu Jerusalem und zu demselben anders als in S. 43.
dem im Gesetze niedergeschriebenen Ritus Vorbereitungen traf, ohne daß Gott ihm dieses anbefohlen hätte, weil er eben den Sinn des Wortes Gottes im Gesetze wohl kannte (und nämlich wußte), daß Gott den Israeliten die Darbringung der Schlachtopfer an jeglichem Orte nur verboten hatte, weil sie den Satanen zu opfern gewohnt waren, wie er im Buche der Priester sagt:
„Ein Mann von den Söhnen Israels oder von den bei Lev. 17. v. 9.
ihnen eintretenden Jüngern, der ein Opfer darbringt und es nicht zum Tore des Zeltes des Zeugnisses bringt, um es dem Herrn zu opfern, dieser Mensch soll aus seinem Volke ausgetilgt werden.“ Schon zuvor sagte
er: „Die Söhne Israels sollen ihre Opfer nicht den ib. v. 7.
Lügnern opfern, in deren Spuren sie ehebrechen, und dies ist der rechte Weg.“ Gott beschränkte ferner das Opfer der Israeliten auf die heilige Stadt, damit, wenn er sie einmal durch die Hand der Römer nach der Ankunft Christi zerstöre, ihre Opfer aufhören, die bei Gott verhaßt waren, wie jene wissen, welche die Schriften kennen. Elias hat also bei seiner Kenntnis dieser Gründe dem Gesetze zuwidergehandelt, welches der Gesamtheit auferlegt war, ohne daß Gott solches zu ihm (eigens) sagte.

Ebenso haben inbetreff der Anfertigung von Bildern und Bildnissen die Heiligen dem klar verkündeten Gesetz zuwidergehandelt: „Du sollst dir nicht ein Bildnis von jeglichem Dinge machen und es nicht anbeten.“ Hat nun derjenige uns eine Erwiderung darauf, der da meint, daß Gott so und so befehlen könne, daß aber den Menschen es nicht zustehe, einem offen ausgesprochenen Befehle Gottes ohne seine Anordnung zuwiderzuhandeln?

Bei meinem Leben! Es ist doch (jetzt) klar dargelegt, daß die Heiligen einem offen ausgesprochenen Befehle Gottes entgegengehandelt haben, ohne daß es ihnen Gott aufgetragen hatte, weil sie eben die Gründe zu dem, was er anbefahl, wohl kannten. Es steht also fest, was wir im Vorausgehenden davon gesagt haben, daß die Verehrung der Bilder der Heiligen einem jeden notwendig ist, der eine Kenntnis der Schriften Gottes besitzt.

Kap. XXI. Widerlegung desjenigen, der zu uns sagt: Mit Recht fordert ihr die Verehrung des Bildes eines solchen, welcher der Ehre wert ist; also verehret mich, denn ich bin das Bild Gottes! — Unter den Menschen gibt es solche, welche sagen: Die Bilder der Heiligen verdienen die Verehrung nach Weise der Ehrbezeigung, also verehre mich — meint er —, der ich
S. 41 das Bild Gottes bin! Wir erwidern: Du selber hast ja das Bild Gottes in dir zerstört. Das Bild Gottes gleicht der Tochter eines Königs, welche die schönste aus den Leuten, und deren Bild das schönste ist. Da kommt nun jemand zu diesem Bild, tritt es mit Füßen, sticht die Augen aus, schneidet die Ohren und die Nase ab, verstümmelt die Füße, haut die Finger der Hand ab und schwärzt seine Farbe und verunstaltet es so, daß es das abscheulichste und häßlichste Bild wird. Oder es gleicht einem Wachs, in welchem das schönste Bildnis (abgedrückt) ist, das wahrhaftig auf die Tochter des Königs hinweist. Ein Mann nimmt es aber und verwandelt es in das Bildnis eines Schweines. Gleichwie — bei meinem Leben! — das Wachs darauf hinweist, daß in ihm das Bildnis verwandelt werden kann, so weist deine Naturanlage infolge deiner Willensfreiheit darauf hin, daß du dieselbe zum Bilde Gottes machen kannst, wenn du willst, oder zum Bilde Satans und eines Tieres, falls du willst. Gib mir aber Aufschluß! Würdest du, wenn man dir diese Bildnisse vorlegte, nachdem du die Tochter des Königs kennst, nicht sagen: Das sind nicht die Bildnisse der Königstochter? Darüber besteht kein Zweifel. Ebenso ist es mit dir, der du dich widerstrebst, ungescheut Gott ähnlich zu werden in deinen Naturanlagen, indem du Geduld, Standhaftigkeit, Edelmut, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit und Rechtlichkeit in deinen Tugenden ablegst, vom Wege der Weisheit und der übrigen, den angeführten ähnlichen Tugenden abweichst und dem Gegenteil davon

anhängst, so daß du Satan oder einem Tiere ähnlich bist, und wir sagen zu dir: Du bist nicht ein Bild Gottes, so verehren wir also dich auch nicht, wie wir die Heiligen und ihre Bilder verehren, die in ihren Seelen das Bild Gottes aufgestellt haben, indem sie den alten Menschen samt aller seiner Verkehrtheit auszogen, wie Mâr Paulus sagt, und den neuen Menschen anzogen, Col. 3, 9. 10.
der nach dem Abbilde seines Schöpfers erneuert wird. Diese siehst du uns aber verehren und nach ihrem Tode (auch) ihre Gebeine, weil sie Gefäße des Heiligen Geistes waren, der sie weder in ihrem Leben noch in ihrem Tode verläßt[1] — Zeuge dafür ist der Prophet Elisäus, 4. Reg. 13, 21
denn seine Gebeine haben nach seinem Tode einen Toten erweckt — und zwar sind (solche Gebeine) bis zum heutigen Tage im Besitze der Christen, aus denen Öl fließt, das die Aussätzigen rein macht, wie wir mit unseren eigenen Augen sahen. Diese heiligen Gebeine sind in einer Stadt, welche [Seleukia][2] heißt, in der Umgebung von Antiochien, und an anderen Orten. Dies S. 45.
ist etwas Ähnliches wie jene Wunder, von denen wir schon erwähnt haben, daß wir sie heutzutage noch sehen, und welche die Gebeine der Heiligen wirken. Durch sie erkennen verständige Leute, daß der Heilige Geist in ihnen wohnt.

Kap. XXII. Zeugnis der Vernunft dafür, daß die Materie, bevor auf sie die Schrift oder das Bild zu stehen kommt, bei uns nicht ebensoviel gilt wie dann, nachdem diese auf sie zu stehen gekommen sind. — Damit kommen wir zur Widerlegung von Einwänden, welche jene unwissenden Leute, die gern mit Vorwürfen auftreten, aus den Heiligen Schriften ziehen, und wir wollen jetzt die Vernunft allein sprechen lassen zur Diskussion über das Bild, um so zu erfahren, ob durch die Ehre oder die Schmähung, die man ihm antut, denjenigen, dessen Bild es ist, Freude bezw. Trauer überkommt. Diejenigen, welche hierüber diskutieren, müssen sich darin klarwerden, ob die Natur der Dinge, wenn auf

[1] Vgl. Ioann. Dam. Or. I 16 (l. c. 1245 C); 19 (l. c. 1249 C). *Οἱ γὰρ ἅγιοι καὶ ζῶντες πεπληρωμένοι ἦσαν Πνεύματος ἁγίου, καὶ τελευτησάντων αὐτῶν, ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀνεκφοιτήτως ἔνεστι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασιν ἐν τοῖς τάφοις.*

[2] Der Text hat die Konsonanten s l k j n. Arendzen transskribiert Salkin. Ein Ort dieses Namens ist nicht zu finden. Ich korrigiere das vielleicht schon vom Kopisten verlesene Wort in s l k jj a: Salukijja = Seleukia. Diese Stadt liegt östlich von Antiochien an der Mündung des Orontes.

sie eine Schrift oder ein Bild zu stehen kommt, bei den Menschen nicht mehr so viel gilt, als was es gegolten hat, bevor die Schrift oder das Bild darauf zu stehen kam. Eine richtige Erklärung dafür ist folgendes: Der König besiegelt dir vielleicht im Siegelwachs die Befreiung, nachdem für hunderttausend Menschen ebenso das Todesurteil (aus demselben Siegel) hervorgegangen ist. Dieses Wachs hat für sich allein keinen Wert. Wenn aber das Siegel des Königs darauf kommt zur Befreiung dieser Anzahl von Menschen, dann geht sein Wert hinaus über (alle) Berechnung und Beschreibung auf dem Papier. Ebenso ist es, wenn die Handschrift des Königs auf so etwas, wie wir angeführt haben, zu stehen kommt. Wer aber daran zweifelt, der betrachte die beiden Gesetzestafeln Gottes! Sie waren Stein; als aber auf sie durch die Hand des Herrn eine Schrift eingeprägt wurde, erfuhren sie seitens Gottes und der Menschen eine Ehrung, wie es keine höhere gibt. Die Thora und das Evangelium sind geschrieben worden auf Blätter. Den Blättern geschah, bevor auf sie das Wort Gottes geschrieben wurde, bei niemand eine Ehrung; als aber auf sie das heilige Wort zu stehen kam, wurden sie hochgeehrt und erfuhren die höchste Ehrung,
S. 46. so daß, wenn sich jemand erdreistet hätte, sie zu verbrennen oder mit Füßen zu treten aus Unglauben gegen das, was auf ihnen geschrieben ist, oder aus Verachtung, dieser von den Gläubigen deshalb des Todes schuldig befunden worden wäre. Dies ist bei einem jeden bekannt.

Kap. XXIII. Tadel gegen denjenigen, welcher sagt, die Freude [und die Trauer] über die Ehrung und die Schmähung, die dem Bilde Christi, unseres Gottes, zugefügt wird, treffe Christus nicht in ebensolcher Weise, wie wenn sie bei uns dem Bilde des Vaters und der Mutter zugefügt wird. — Was das Bild Christi, unseres Gottes, anlangt, der aus der Jungfrau Maria Mensch geworden ist, so erwähnen wir es hier deshalb unter den Bildern, weil ihm in unserer besonders gesegneten Stadt Edessa[1] in Weise der Verehrung Ehre erwiesen

[1] Den auszeichnenden Beinamen „die gesegnete Stadt“ führt Edessa seit Aufkommen der Abgarsage und gründet sich auf die von der Legende berichtete Segnung der Stadt durch Christus. Der angebliche Brief an den König Abgar beginnt mit den Worten: „Gesegnet bist du.“ Die Doctrina Addai gibt dem Briefe Christi den Schlußsatz: „Gesegnet soll sein deine Stadt, und kein Feind soll gegen sie etwas vermögen!“ Diesem Briefe und seiner Segnung werden auch verschiedene wunderbare Errettungen aus Feindesnöten

wird in (gewissen) Zeiten und an Festen und Umzügen, die seinetwegen geschehen. Ich wollte, daß, wenn ein Christ sich der Verehrung desselben enthielte, das Bild seines Vaters an die Türe der Kirche des Christusbildes gemalt würde, und ich würde einen jeden, der das Bild Christi verehrt, beschwören, er solle, wenn er von demselben weggeht, dem Bilde des Vaters desselben ins Angesicht spucken, und besonders wenn sein Vater ein solcher wäre, der ihn aufforderte, das heilige Bild nicht zu verehren, damit ich sehen würde, ob er sich darüber erzürnte oder nicht. Dies ist aber von ihm unzweifelhaft, daß er sich eine Freude daraus machen würde, an dem, der solches dem Bilde seines Vaters antut, eine Vergeltung zu üben, welche ihn so weit kommen ließe, daß er z. B. ihm das Leben nähme. So sagen wir also zu ihm: Wenn der Zorn über die Schmähung des Bildes deines Vaters dich dazu führt, daß er dich zu diesem Äußersten kommen läßt, so wisse gleichermaßen, daß Christus sich freut über die Verehrung seines Bildes, und daß er dem, der es verehrt, mit (so viel) Gutem vergilt, wie es in gar keinem Vergleich steht zu dem Bösen, das du demjenigen antust, der dem Bilde deines Vaters ins Angesicht spuckt, und wie es noch weit größer ist nach dem Maße seiner Güte, die kein Verstand erfaßt. Wenn z. B. das Volk die Mutter eines Königs eines schmählichen Verkehrs

---

und Belagerungen zugeschrieben, so schon zur Zeit des genannten Abgar, als die Perser beim Anblick des ihnen vorgehaltenen Briefes in Finsternis gehüllt wurden, und im Jahre 503, da eine feindliche Armee trotz der offenstehenden Tore nicht einziehen konnte. (Vgl. R. Duval, Histoire d'Edesse in Journal Asiatique. 8. Sér. 18 [1891] p. 244—246, wo auch die Quellen angegeben sind.)

Das hier erwähnte Christusbild ist ohne Zweifel jenes Porträt, welches nach der bekannten Legende Channân, der Schreiber des Königs Abgar, als er von Christus den Brief an seinen Herrn empfing, gemalt und mit nach Edessa gebracht hat, wo es einen bevorzugten Ehrenplatz in Abgars Palaste erhielt. Nach anderen Überlieferungen soll der Herr selbst das Bild seines Antlitzes dem Channân in einen Schleier abgedrückt haben, nach anderen wieder anders. Auch diesem Bilde wurden wunderbare Vorkommnisse und Errettungen zugeschrieben (vgl. a. a. O 246—248). Im Juli-August 944 wurde das Christusbild samt dem Briefe Christi im Auftrage des Kaisers Romanos I. Lakapenos und unter Leitung des Metropoliten Abramios von Samosata unter großem Pomp nach Konstantinopel transferiert. — Die Tradition über das edessenische Christusbild und seine hohe Verehrung war etwas so allgemein Bekanntes, daß sich Abû Qurra nur vorübergehend auf dasselbe zu berufen braucht. Vgl. Ioann. Dam. Or. I (l. c. 1261 B). — De fide orthod. l. IV c. 16 (l. c. 1173 A).

mit einem Manne, der Bettler ist, beschuldigte, und wenn das Volk das äußere Aussehen der Mutter des Königs und das Aussehen des Bettlers, dessentwegen sie in Verruf ist, kännte, und es würde dann jemand auf einer Tafel die Mutter des Königs abbilden, wie sie mit jenem Bettler beisammen ist, und ihr Bild in der
S. 47. Stadt öffentlich zeigen, indem er es auf ihren Plätzen und Straßen herumtrüge in der Absicht, sie beschimpfen zu lassen, was, meinst du, wäre das Los desselben beim König? Würde ihm der König nicht Glied für Glied abhauen lassen? Ohne Zweifel. Und wenn derjenige, der solches täte, beim Könige sich entschuldigen und sagen würde: Ich habe deiner Mutter nichts getan, nur einer Tafel und Farben habe ich solches getan, da würde der König doch noch mehr über ihn erzürnt werden wegen der ihm entgegentretenden Kühnheit und der seiner Intelligenz gegenüber gewagten Frechheit desselben. Dementsprechend erzeigt sich Christus, unser Herr, der himmlische König, wohlwollend gegenüber demjenigen, der sein Bild verbreitet, und gleichermaßen wird er den fernhalten und ausschließen aus seinem Reiche, der sein Bild schmäht und hochmütig ihm die Verehrung versagt, wie wir schon erwähnten.[1]

Kap. XXIV. 'Die Christen, welche Christus und seine Heiligen in ihren Kirchen abbilden und ihre Bilder verehren, erweisen dadurch Christus gewissermaßen eine Guttat und verdienen sich von ihm größte Vergeltung, und wer diese Verehrung unterläßt, verhindert für sich das, was ein anderer sich von Christus verdient.

a) Wisset, meine Brüder! Durch nichts erweisen die Christen in gleichem Grade Christus eine Wohltat als wie sie ihm dadurch erweisen, daß sie ihn in ihren Kirchen abbilden und sein Bild verehren, und namentlich wenn sie ihn abbilden gekreuzigt und mit Schmach bedeckt. Ein Gleichnis hierfür ist ein König, welcher die ganze Welt beherrscht, und neben dessen Weisheit alle Weisheiten der Welt nur Torheit sind, welcher der Mächtigste und Erhabenste der Geschöpfe ist, der in Purpur gekleidet, und dessen Haupt mit einer funkelnden Krone bedeckt ist, deren Glanz jeglichen Glanz übertrifft und von deren Anblick die Augen (geblendet)

[1] Die beiden in diesem Kapitel angewandten Beispiele sind Variationen zu dem beliebten Gleichnisse vom Bilde des Königs; vgl. die Testimonia bei Ioann. Dam. Or. I (l. c. 1261 D). — Or. II (l. c. 1313 C; 1316 CD).

sich abwenden, dem viele Menschen anhängen, zu dem
sie, seine Liebe umfassend, ihre Zuflucht nehmen, und
den sie aufs vollkommenste ehren. Siehe aber diesen
König, wie er in seiner Weisheit zur geordneten Aus-
führung seines Willens sich vor jenen verbirgt, die
sich ihm nahen, wie er sich in seinem Äußeren ent-
stellt, sich seines Purpurs entkleidet, seine Krone vom
Haupte legt, von seinem Throne heruiedersteigt, ge- 45.
wöhnliche, schmutzige, abgetragene Kleider anlegt, so-
dann sich freiwillig in die Gewalt seiner Feinde übergibt,
und wie sie ihn schlagen, ihm alle Arten von Schimpf
antun, ihn mit Schmach überhäufen, indem sie ihn
verhöhnen, wie sie sich über seinen Zustand lustig
machen, indem sie ihn verlachen, und wie sie ihn ver-
spotten und verschreien! Und wenn dies geschehen
ist, läßt ihn die große Masse derer, die ihm angehangen
sind, unbekümmert im Stich. Nur ein Häuflein von
ihnen bleibt übrig, welche ihre Liebe zu ihm, die sie
ihm bekannt hatten, durch die Tat beweisen und mit
ihm in seiner Schmach ausharren, über seinen Zustand
hinweggehend (hinwegsehend), obwohl derselbe unter sei-
nen Feinden Anlaß dazu ist, ihn schimpflich zu schmähen.
Seine Feinde schmähen auch sie, indem sie sagen:
Wehe euch! Schämt ihr euch nicht, diesen als König
zu haben? Dann rufen jene mit lauter Stimme, sich
rühmend: Nein; wir haben keinen anderen König und
keinen anderen Herrn und keinen anderen Trost als
diesen. Da werden sie mit ihm ebenso gekreuzigt,
indem sie seine Schande tragen und ihm Genossen sind
in seinen Leiden, bis sein herrlicher Wandel vollendet,
und er in sein Reich und seine Seligkeit und seinen
Glanz zurückgekehrt ist. Wird der König nicht, wenn
dies geschehen ist, jene gewissermaßen auf seinem
Haupte tragen und ihnen sein ganzes Reich ausbreiten
und sagen: Die ihr meine Genossen waret in meiner
Erniedrigung, euch sei auch teilhaft meine Seligkeit!
Ihr seid — bei meinem Leben! — die (wahren) Freunde,
die in ihrer Liebe nicht heucheln, und die mich, als
ich in meinem Reiche war, geehrt haben nicht aus
Begierde nach meinen Gütern, welche ihr verlangen
möchtet, sondern aus von ganzem Herzen kommender
Liebe zu mir? Ebenso ist es bei uns Christen, wenn
wir Christus in unseren Kirchen gekreuzigt und in seiner
Schmach abbilden; da sehen ihn die anderen und sagen
zu uns: Wehe euch! Schämet ihr euch nicht, daß dieser

euer Gott ist? Wir aber rufen mit lautester Stimme: Jawohl ist dieser unser Erlöser und unsere Hoffnung und unsere Freude; er vergilt uns dafür nach dem Maße seiner Güte mit einer Belohnung, welche nicht hinter derjenigen der Martyrer zurücksteht, sofern es nicht ein leeres Gerede war, was er zu denjenigen sagte, die wegen seines Kreuzes und seiner Schmach vor den Königen sich freuen würden. Diese Glorie, welche wir erlangen werden, wird jenem fehlen, der seines Bildes überdrüssig ist, sich von ihm wegmacht und sich der Verehrung desselben enthält. Seine Handlungsweise beraubt ihn dessen, was er sich von Christus verdienen könnte für Leiden, die über ihn kommen,
S. 49. und die er etwa seinetwegen ertragen würde, weil er eben durch Verachtung seines Bildes ihm selbst mit Verachtung begegnet.

Es möge sich aber keiner daran stoßen, wenn wir sagen: Wir machen uns um Christus verdient! Die
Prov. 19, 17. Schrift Gottes sagt ja: „Wer den Armen gibt, leihet Gott." So kann es also geschehen, daß man sich um Gott verdient macht.

Wenn einer sagt: Die Fremden schmähen uns wegen des Bildes Christi, ohne daß sie dieses Bild sahen, so möge dieser wissen: Falls in unseren Kirchen diese Bilder nicht wären, so würde denjenigen von ihnen, welche unsere Kirchen betreten, das meiste von dem, was wir angeführt haben, nicht in den Sinn kommen; die Bilder aber sind es, welche in ihnen das Verlangen wecken, uns zu schmähen. Wir aber, die wir diese Bilder in unseren Kirchen aufstellen, gleichen nur den Genossen eines Königs, welche infolge ihrer Erkenntnis des Vorzuges ihres Königs sich über das freuen, was für seine tiefste Erniedrigung gehalten wird, mögen auch andere sich über die höchste Ehre ihrer Könige freuen. Sie aber machen infolge ihrer Freude und ihrer großen Verwunderung darüber Zeichen der Verdemütigungen ihres Königs auf ihr Gesicht und ihre Hände und Kleider, indem sie sich seinetwegen der Verhöhnung seitens derjenigen aussetzen, welche ihn verkleinern, und es ist ihnen etwas Geringes,[1] einen solchen Wandel zu führen, welchen jene als verabscheuungswürdig für reinste Geister ansehen, bis sie ihre Liebe zu ihm, welche reiner als die Sonne ist,

[1] Nach anderer Lesung: „es ist ihnen eine Freude".

vollauf erschöpft haben, damit sie zu ihm hinüber gelangen und die vollkommenste Glückseligkeit genießen, die er bei seiner Güte allen Menschen zuteil werden lassen möchte. Wie viel von diesem mag bei ihrer Beziehung zu dem König erst noch hinzukommen, ohne bemessen werden zu können! — Selig sind also diejenigen, welche Christus, unseren Herrn, abbilden und sein Bild verehren aus dem Grunde, den wir angeführt haben, und welche seine Heiligen abbilden und ihre Bilder verehren aus Ehrfurcht gegen sie und in der Kenntnis ihrer Lebensgeschichte unter Anrufung der Hilfe ihrer Gebete und mit dem Verlangen, sie nachzuahmen. Wehe jedem, der dieses unterläßt!

b) Nimm an diese Gabe von unserer Armseligkeit, unser Bruder Anba Jannah! Unsere Belohnung deinerseits für unseren dir geleisteten Gehorsam sei
dies: Gedenke unser immerfort in deinen Gebeten und ~ 50.
rufe Christus an, daß er unseren Verstand mit seinem Heiligen Geiste [erwärme] und uns die rechte Erkenntnis von der Natur seiner Gottheit und Menschheit gebe, von der Einzigkeit seiner Hypostase, von der Verehrung des Bildes seiner Menschwerdung und der Bilder seiner Heiligen, und daß er uns in Wahrheit zu einem Bilde von sich mache, das, hier in unserer Seele aufgestellt, wie in einem blanken Spiegel geschaut wird, und daß er uns aus diesem Hause in die Wohnung seiner Heiligen hinübernehme, auf daß wir ihn samt jenen einstens von Angesicht zu Angesicht sehen und freudvoll seine Herrlichkeit genießen, für den niemals zu lang ist Lob, Ehre, Preis und Majestät samt seinem Vater und seinem reinen Heiligen Geiste von jetzt an und bis in Ewigkeit! Amen.

Nachtrag zu S. 3 f.

In letzter Stunde finde ich, daß die Bibliothek des griechisch-orthodoxen Patriarchates in Jerusalem in einer aus der Kirche des hl. Jakobus stammenden Handschrift drei Mîmars auf den 1., 4. und 5. Fastensonntag von Theodorus, Bischof von Charrân, besitzt. Text und Übersetzung hoffe ich bald erscheinen lassen zu können.

Index biblicus.

Die mit * bezeichneten Stellen des Alten Testaments sind vom Autor messianisch gedeutet.

Koránstellen: